AUTHOR:

SCHELER, MAX

TITLE:

BEITRAGE ZUR FESTSTELLUNG...

PLACE:

JENA

DATE:

1899

Master Negative #

92-80534-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

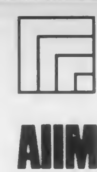
Scheler, Max ~~Ferdinand~~, 1874- 1928.
Beiträge zur feststellung der beziehungen zwischen den logischen und ethischen prinzipien. Jena, Vopelius, 1899.
141 p. 22½ cm.

 Another copy (Thesis, Jena)

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 04.02.1992 INITIALS Emilian
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

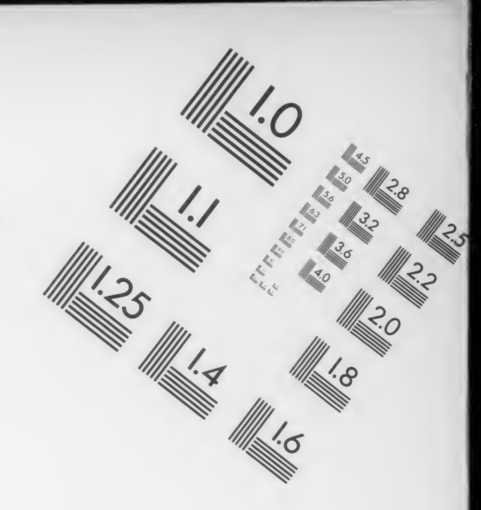


AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

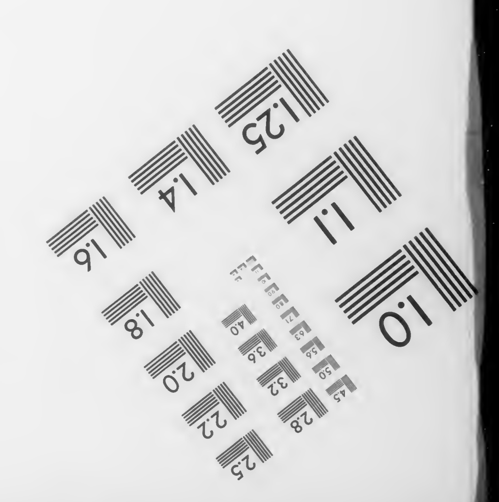


Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Scheler

Logischen u. ethischen principien

Beiträge

zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien.

Inauguraldissertation

zur

Erlangung der Doctorwürde

der

philosophischen Fakultät der Universität Jena

vorgelegt von

Max F. Scheler
aus München.

JENA,
Druck von Bernhard Vopelius
1899.

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag des Herrn Professor Dr. Eucken.

JENA, den 18. Dezember 1897.

Geheimer Hofrat Prof. Dr. D. Gelzer
d. Z. Dekan.

I. Problem.

Vorliegende Arbeit will ein Versuch sein, eine prinzipielle philosophische Frage, welche dem Verfasser von dem bisherigen Entwicklungsgange seines inneren und wissenschaftlichen Erlebens gestellt wurde, von einer charakteristischen Seite zu beleuchten. Von diesem Gesichtspunkt allein bittet Verfasser, diese Arbeit zu betrachten. Nichts liegt ihm ferner, als die Meinung, eine „Lösung“ des Problems gegeben zu haben. Sind solche Probleme überhaupt im strengen [illegible] lösbar“, so sind [illegible] es sicher nicht [illegible] viel zu schwachen und unentwickelten Kräfte des Verfassers. Lebt man aber der Ueberzeugung, dass der Fortschritt der Philosophie im Gegensatze zu den exakten Wissenschaften nicht so sehr in einer langsameren oder schnelleren Anhäufung unbestreitbarer Urteile besteht, als in einer steten Bereicherung des geistigen Lebens, wie eine solche durch fortgesetzte Neueinnahme charakteristischer Gesichtspunkte den Dingen und Problemen gegenüber erzeugt wird, so wird man auch diesen Blättern nicht alles Recht verweigern können. Vielleicht ist es nicht zu viel gesagt, wenn man die Auffindung grosser Gegensätze in unserm Leben und Denken als eines der wertvollsten Agentien zur Vertiefung der Probleme in der Geschichte der Philosophie betrachtet. Und kann das letzte Wort auch nicht der Widerspruch sein und bedarf es vielleicht auch nicht eines Gottes, in dem die opposita zur coincidentia gelangen, wie der grosse Cusaner lehrte, so sind doch auch die besten, denen eine endgültige rettende Synthese noch am ehesten gelungen scheint, wie z. B. der gewaltige Kant, durch ihre „Antinomien“ hindurch gegangen.

So mag es denn auch uns, die wir nur aus den tiefsten Tiefen zu jenen Sternen menschlicher Gedankenarbeit ehrfürchtig hinaufsehen, [illegible]ht zum Vorwurf gemacht werden, wenn jede lösende und erlösende [illegible]ft (und beides vermag nur die Synthese) unseren Ueberlegungen [illegible]fehlen scheint, wenn wir zwischen Denken und Wollen, Wissen [illegible] Handeln, dem Guten und Wahren eine unschliessbare Kluft sehen.

Wir gehen bei dieser Arbeit von einem allgemeinen Grundgedanken über die Aufgabe der modernen Philosophie aus, den wir zur besseren Verständigung über unser Ziel nicht vorenthalten können. Die Zersetzung, welche die real gedachten Seelenvermögen „Verstand“, „Vernunft“, „Gefühl“, „Wille“ etc. durch Herbart und noch viel weiter durch die gesamte neuere Psychologie erfahren haben, war, so sicher sie für die psychologische Wissenschaft einen unendlichen Fortschritt bedeutete, für alle jene Wissenschaften, die wir als normative bezeichnen, zum mindesten von grosser Gefahr. Hierdurch kam der einzelne seelische Vorgang, ganz abgesehen davon, ob er (im älteren Sinne) „höheren“ oder „niedrigeren“ Seelenvermögen angehörte, zu einer Bedeutung, die er früher niemals gehabt hatte. Der gute und böse Wille, Verstand und Unverstand, Sinnlichkeit und Vernunft wurden in einzelne Vorgänge aufgelöst, in gleicher Weise Objekte der psychologischen Wissenschaft. Die Folge war, dass sich die normativen Wissenschaften, welche sich früher mit der Psychologie wenig auseinanderzusetzen hatten, da ihr seelisches Organ gewissermassen fertig und einheitlich in einem „Vermögen“ gegeben war, in Psychologie aufzulösen drohten. Es war ein Vorgang, ganz ähnlich unserer sozialen Entwicklung. Wie sich hier die alten Korporationen, Stände und Zünfte durch den Fortschritt der Geldwirtschaft auflösten und eine mehr mechanisch aneinander gegliederte Summe von blos erwerbsbeflissenen Individuen zurückliessen, ohne dass zunächst neue Korporationen an deren Stelle traten, so fielen hier (freilich zeitlich später) die einheitlichen seelischen Vermögen auseinander und die Seele, früher ein scharf organisierter Bau, wurde eine Summe von Vorgängen, Ereignissen, die sich bei dem Einen als ewige starre Gebilde förderten und hemmten, bei dem Anderen mehr als fliessende voluntaristische Gebilde gefasst, aufeinander einwirkten und ganz von selbst, ohne dass sie in einem einheitlichen Seelenwesen den Punkt ihrer inneren Zusammengehörigkeit hätten finden können, auf erst mühsam zu deduzierende Weise eine Einheit bildeten. Man könnte dieses Gleichnis (denn mehr soll es nicht sein, wenngleich es vielleicht mehr ist) fortsetzen. Es scheint nämlich, als ob in der Gegenwart, wie in sozialer Hinsicht, so auch in Hinsicht auf die philosophische Wissenschaft, ein neuer Geist sich anmeldete, als ob hier und dort neue Gruppenbildungen erfolgten, neue Einheiten und substanziellere Kräfte aus den mechanischen Summen zu einer organischen Selbstgestaltung drängten.

Wie dem nun auch sein mag (zunächst hat sich der Philosoph um solche in den Zeitpotenzen liegenden Möglichkeiten wenig zu kümmern), auf alle Fälle glauben wir fest, dass neben der psychologischen Arbeit, welche heute fast den grössten Teil unseres philosophischen Deutschlands in Beschlag nimmt, eine gewaltige neue Aufgabe vor uns liegt, die man vielleicht als das Gesamtproblem einer „Wertkritik des Bewusstseins“ bezeichnen könnte. Diese Aufgabe würde sich von dem Unternehmen Kants einer Vernunftkritik in verschiedener Hinsicht unterscheiden. Denn gerade, was letztere

voraussetzt, nämlich die Konzeption einer „Vernunft“, dürfte die Wertkritik nicht voraussetzen. Sie müsste vielmehr die Methode einschlagen, dass sie mit Benutzung aller Ergebnisse der modernen Psychologie einzelne, seelische Vorgänge zu neuen „Vermögen“ zusammennähme und diese über das blosse seelische Sein als wertvolle seelische Organe erhöbe. Man könnte vielleicht meinen, dass diese Aufgabe bereits ihre Lösung gefunden, wenigstens teilweise. Dies scheint uns nicht so. Betrachtet man z. B. ein Werk wie die Ethik Wundts, in dem doch ein glänzendes psychologisches Wissen mit dem Vorsatz, zu Normen zu gelangen, aufeinander trifft, so muss man doch sagen, dass die Art und Weise, wie Wundt von seinem psychologischen und kulturhistorischen Teil auf die Aufstellung der Normen am Schlusse des Werkes gelangt, keineswegs klar und einleuchtend ist. Dies bewies auch die Kritik, welche an diesem Werke geübt wurde. So ist andrerseits der stark normative Geist im System des **Comte** auf rein positivistischer Grundlage nicht recht verständlich und es scheint, dass diese zwei verschiedenen Kräfte mehr durch die historisch zufällige Individualität Comtes (vor allem seiner katholischen Erziehung) als durch sachliche Affinität zusammengehalten werden. Der bezeichneten Aufgabe scheint aber noch ein ganz besonderes Hindernis entgegenzustehen, das wir nun näher betrachten wollen. Die drei Normwissenschaften Logik, Ethik und Aesthetik führen im heutigen Betriebe der philosophischen Wissenschaft ein eigentümlich getrenntes Leben und es scheint an Untersuchungen zu fehlen, welche die Beziehungen dieser Wissenschaften zu einander näher betrachten. Es kann nicht genügen, dass jede dieser einzelnen Normwissenschaften im Zusammenhang mit unseren psychologischen Erkenntnissen aufgebaut ist, wenngleich auch dies eine Notwendigkeit ist. Dieser Notwendigkeit wurde durch neuere Darstellungen dieser Disziplinen, bezüglich der Logik durch Lotze, Sigwart und vor allem durch Benno Erdmann und Wundt in glänzender Weise genügt, in der Ethik gleichfalls durch Wundt, in der Aesthetik durch Fechner, Lotze und Helmholtz. Dagegen fand die Aufgabe der Feststellung der Beziehungen zwischen den einzelnen Normwissenschaften eine arge Vernachlässigung, wenigstens soweit, als unser Wissen reicht. Man normierte hier, dort und da und stellte Forderungen auf für die menschliche Seele, ohne zu fragen, ob sich für die eine menschliche Seele diese Forderungen nicht am Ende widersprechen. Denn es könnte sehr wohl sein, dass die auf solche Weise getrennt erteilten Befehle nicht etwa an individueller Schwachheit, sondern an der Struktur der menschlichen Seele selbst einen unverhinderlichen Widerstand fänden. Es könnte sein, dass ein Mensch, der sich ernstlich nach den Normen dieser drei Wissenschaften richten wollte, sich wie ein Diener vorkäme, dem drei Mitglieder seiner Herrschaft zu gleicher Zeit entgegengesetzte Weisungen gäben. Uns will es wenigstens so erscheinen, als ob der Optimismus, die gegebenen ethischen, logischen und äthetischen Normen, ständen untereinander in einer Art selbstverständlichen Harmonie, wenn nicht irr-

tümlich, so mindestens unbewiesen wäre. Wir werden später sehen, wie sich die Sache verhält. Die schwerste Gefahr für diesen getrennten Betrieb der Normwissenschaften liegt nun aber darin, dass sich zuletzt logische, ethische und ästhetische Weltanschauungen ergeben, dass drei gewaltige Wertsysteme nebeneinander stehen und eigentlich wenig von einander wissen, sodass es im Grunde noch eines anderen vierten Wertprinzips bedürfte, das die Aufgabe hätte, die Ansprüche dieser drei Wertsysteme gegeneinander abzuschätzen. Aber auch diese Aufgabe könnte erst begonnen werden, wenn die Beziehungen dieser drei Wertsysteme untereinander, die Art, wie sich die von ihnen erteilten Normen in der menschlichen Seele zusammenfinden und sich ausleben, festgestellt ist. Die Anweisung, welche die humanistische Erziehungsidee (wie sie durch Herbart, Pestalozzi, Ziller, in neuerer Zeit durch Natorp vertreten wird) giebt, dass ein harmonisches Verhältnis zwischen diesen drei Wertgrundtendenzen des menschlichen Geistes erzielt werden müsse, oder auch die Anweisung, dass die Religion als Oel gegen die Reibung der drei Ideale gelten müsse, eine Ansicht, welche Sabatier in seiner „Religionsphilosophie" durchzuführen versucht hat, scheint mir so lange ungenügend, als nicht die Art und Weise angegeben ist, wie eigentlich dies geschehen könne. Und auch, um dies festzusetzen, ist eine Untersuchung, wie wir sie fordern, allererst Voraussetzung. Denn ohne dies besagt die Forderung nach einem „harmonischen Verhältnis" sehr wenig, da ja noch gar nicht gezeigt ist, ob ein solches „harmonisches Verhältnis" bei den genannten Wertsystemen überhaupt möglich ist. Die andere Anweisung, welche als das verlangte vierte Wertprinzip die Religion setzt, scheint uns deswegen unannehmbar, weil die Religion, weitentfernt hier den Streit der Ideale schlichten zu können, von dem Ablaufe dieses Streites in ihrem Bestande abhängig ist. — Wären nun diese Aufgaben gelöst, die Beziehungen der drei Normwissenschaften genügend nach allen Seiten hin festgelegt, so würde sich auf alle Fälle zeigen, wie man in der Lösung der Gesamtaufgabe einer „Wertkritik des Bewusstseins" weiterfahren müsse. Es könnte dann sehr wohl sein, dass bei einem völligen Auseinanderfallen der drei Ideale des Wahren, Guten, Schönen auf der bisherigen Grundlage der drei Normwissenschaften, Logik, Ethik und Aesthetik, obige Begriffe eine neue Prägung erleiden müssten, (wie eine solche z. B. der Wahrheitsbegriff in Euckens Werk „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt" gefunden hat); es könnte auch sein, dass eines der drei Ideale über die anderen gestellt werden müsste, z. B. das Schöne und Gute als ein gemeinsamer Ausfluss des Wahren begriffen werden müsse; es könnte endlich sein, dass hier endgültige Zwiespältigkeiten der menschlichen Seele (vergleichbar den Kantischen Antinomien, nur tiefer gehend) vorlägen, die man, ohne sie überwinden zu können, einfach konstatieren müsste. Bevor man aber letztere verzweifelte Annahme machte, müsste man auf alle Fälle probieren, ob sich nicht durch Zusammenlegung gewisser seelischer Akte Vermögen konstruieren und der menschlichen Seele

durch Erziehung auch wirklich einbilden liessen, welche solche schweren Gegensätze überwinden könnten. Wie nun dem auch sein mag, wir können und wollen dies Problem in unserer Untersuchung nicht lösen. Dagegen wollen wir einen Versuch machen, ein Kleines zur Vorarbeit für diese Aufgabe beizutragen, indem wir die Beziehung eines ethischen und logischen Wertsystems näher betrachten wollen. Die anderen Teile jener Vorarbeit, die Untersuchung des ästhetischen Wertsystems zum logischen und des ethischen zum ästhetischen, wollen wir hier also ausschliessen und für spätere Arbeiten vorbehalten. Der Schwierigkeit unseres Vorhabens und der Unzulänglichkeit unseres Denkens gegenüber diesem Vorhaben, sind wir uns völlig bewusst, umsomehr die philosophische Litteratur uns hier verhältnismässig wenig zu bieten vermochte. Möge man daher dies, was hier ein Anfänger mit bestem Wollen bietet, nicht an allzustrengen Massen messen.

In Folgendem wollen wir zuerst das Problem durch die Geschichte der Philosophie in Kürze verfolgen. Wir sind weit entfernt, hier Vollständigkeit bieten zu wollen. Nur die typischen Lösungsversuche wollen wir kurz charakterisieren. Sodann wollen wir salvo errore zu einer selbständigen Behandlung des Problems schreiten.

II. Einleitung: Das Problem in der Geschichte der Philosophie.

Im griechischen Geistesleben, das verhältnismässig wenig Gegensätze auszugleichen hatte, finden wir unser Problem gleichsam noch schlummernd. Der griechische Geist ist der Geist der noch wenig differenzierten Begriffe. Hier scheinen die drei grossen Ideale der Menschheit, das Wahre, Schöne und Gute wie in ein Ziel geschlossen. Wie in dem griechischen *εὖ* und *καλῶς*, (*καλλοκάγαθία*) die Qualitäten des Guten und Schönen zugleich inbegriffen sind, so bedeutet das Wort *τὸ ψεῦδος* Lüge, poetische Anschmückung, Irrtum (logischer Natur) zugleich. Ein eigenes Wort für „Lüge" als einer sittlich verwerflichen Unwahrheit besitzt der Grieche nicht[1]. In der Theogonie werden die Erfindungen der Musen, in der Odyssee die Fiktionen des Odysseus in gleicher Weise mit *ψεῦδος* bezeichnet[2]. Die Wirklichkeit bedarf keiner bewussten Idealisierung. Die Welt ist *κόσμος*, Thatsächlichkeit und harmonische Schönheit in Einem. Man irrt vielleicht, wenn man, wie vielfach geschieht, im griechischen Geiste ein Ueberwiegen ästhetischer Tendenzen annimmt. Man entmännlicht vielleicht hierdurch zu sehr diesen Geist und verkennt seine rein

[1]) S. Schmid: Eth. d. Gr. II, S. 411.
[2]) S. Schmid: Eth. d. Gr. II, S. 411.

intellektuelle Freude. Das Charakteristische ist weniger das Ueberwiegen ästhetischer Faktoren, als eine Gebundenheit und Undifferenziertheit der drei Kräfte die nicht erst durch besonderes Bemühen zusammengeschlossen werden müssen, vielmehr ihre Einigkeit in sich selbst bereits besitzen. Die Idee des Masses ist der reinste Ausdruck für eine solche Kulturlage. Jeder Trieb, und sei er der edelste, wird durch das Leben selbst gleichsam zurückgezogen, wenn er sich überspannend mit anderen in Widerspruch tritt. Und dieses Zurückziehen erfolgt in einer unvergleichlichen Naivetät und Fraglosigkeit. So ist die Idee des Masses[1]) *μέτρον ἄριστον, μηδὲν ἄγαν* in der griechischen Kultur nicht eine Sehnsucht, ein Ideal, sondern ein Ausdruck. Diese Idee des Masses zeigt sich auch in der Behandlung unseres Problems, soweit es für den Griechen überhaupt Problem sein konnte, soweit das Leben nicht selber eine ungeforderte Lösung gab. Plato bezeichnet es als die Ansicht der Meisten, dass im rechten Augenblick Lüge und Täuschung in der Ordnung sei. Diese Bemerkung ist um so interessanter, als sie nicht eine individuelle Lehrmeinung, sondern eine Charakterisierung des griechischen Volkscharakters zum Inhalt hat. Aber auch Plato selbst ist dieser Ansicht. Denn er gesteht[2]) den Regierenden das unbedingte Recht zu, den Regierten gegenüber sich der Unwahrhaftigkeit zu bedienen, wie sich der Arzt eines Heilmittels bedient. Und dies nicht etwa nur zum Schutze von Geheimnissen, sondern er rät[3]), durch wohlerfundene Fabeln, an die sich die Regierenden mit der Zeit selbst gewöhnen könnten, die Vaterlandsliebe zu befördern (eine Ansicht, welche unsere linksrheinischen Nachbarn in den Schulbüchern für Geschichtskunde heute noch bethätigen). Bei Aeschylus heisst es einmal, gerechter Täuschung fehle nicht der Gottheit Schutz und von Demokritos ist das Wort bekannt. *ἀληθομυθέειν χρεὼν ὅπου λώιον*[4]). Hierdurch bewahrheitet sich also die Anschauung Schmids[5]): „Wer sich um eines höheren Interesses zur Unwahrheit entschloss, that es ohne den Gedanken, damit ein göttliches oder menschliches Recht zu verletzen.“ Dieses Resultat steht mit dem griechischen Gesamtgeiste auch in Uebereinstimmung. Denn Nichts war diesem Geiste, der im Masse zugleich den vollendesten Ausdruck für Schönheit und Tugend fand, fremder als ein auf die Spitze getriebenes Prinzip, sowie Rigorismus jeglicher Sorte. Dabei kam es auch keineswegs darauf an, ob sich hieraus Inkonsequenzen ergaben. Wir finden nämlich bei Betrachtung der Entwickelung unseres Problems in der griechischen Philosophie und Litteratur eine eigenartige Paradoxie, der wir übrigens noch öfters begegnen werden: Von Homer bis zu den Perserkriegen finden wir, wie Schmid bemerkt, eine weit höhere Schätzung der Wahr-

[1]) Vgl. Schmid: Eth. d. Gr. II, S. 415.
[2]) Plato, Rep. 2, 389 b, 5, 459 c.
[3]) 3, 414 b—415 d.
[4]) Schmid, Ethik d. Gr. S. 406.
[5]) Eth. S. 411.

haftigkeit als später. Diese Zeit war aber zugleich die Zeit der Starrheit des Geschlechterstands und der gebundenen Lebensformen. In ihr war[1]) die Ansicht von dem Angeborensein der Tugend im Gegensatz zu der späteren durch Sokrates bewirkten Aufklärung, welche die Tugend in die Einsicht setzte und sie erlernbar sein liess, noch fest verbreitet. Pindar z. B. ist in der Wahrhaftigkeitsfrage streng rigoristisch und zugleich unbedingter Anhänger der aristokratischen Ansicht von dem Angeborensein der Tugend[2]). Mit dem Aufstieg der intellektuellen Kultur und mit der allgemach durch Sokrates und Plato immer weiter verbreiteten Ueberzeugung, dass die Einsicht zur Tugend führe, weicht dieser Rigorismus immer mehr der oben bezeichneten Ansicht. Dies ist, wie gesagt, zunächst paradox. Denn man sollte meinen, dass eine Ethik, auf die Instinkte gestellt, viel leichter die Unwahrhaftigkeit gestatten dürfe, als eine Ethik, welche gerade auf jenen Trieb gestellt ist, der immer Wahrheit sucht, auf den Erkenntnistrieb. Die Ansicht Schmids, diese Entwickelung habe sich durch eine fortschreitende Emanzipation des griechischen Volksgeistes von dem Einfluss des delphischen Orakels vollzogen, scheint wohl nicht genügend. Denn sie lässt die Frage übrig, wodurch denn diese Emanzipation erfolgt sei. Die Erscheinung scheint mir besser aus dem Wesen aller Aufklärung heraus erklärbar zu sein. Dieselben Sätze nämlich, die vor der Aufklärung in gutem Glauben gesagt werden, müssen nach der Aufklärung, sofern diese ihre Unrichtigkeit erwiesen hat, sofern sie überhaupt gesagt werden, nun als Lügen geäussert werden. Wir werden in unserem systematischen Teile diese Psychologie der Aufklärung noch weiter verfolgen. Andrerseits hatte das Fortschreiten der intellektuellen Kultur in Griechenland den Wahrheitssinn offenbar sehr geschärft und gerade dadurch feinere Augen für die Lüge erzeugt. Bei alledem bleibt es logisch genommen ein Widerspruch, auf der einen Seite die Einsicht als Fundament der Tugend hinzustellen, auf der anderen Seite die Aeusserung von Unwahrheiten zu gestatten. Ganz besonders tritt dies bei Plato hervor, dessen in der Republik empfohlenen Laxismus wir bereits hervorgehoben haben. Denn für ihn ist das Gute als die höchste der Ideen, in der die übrigen ihre Einigung finden, Objekt der Erkenntnis und die grössere oder geringere Sittlichkeit eines Menschen ist von dem Grade abhängig, mit dem er die Idee des Guten erkannt hat. So enthält die Wahrheit das Gute als einen Teil, und zwar als den edelsten Teil in sich. Andererseits liesse sich freilich gerade hieraus eine Rechtfertigung der in der Republik geäusserten Ansichten suchen. Denn indem das Gute als ein Teil der Wahrheit auftritt, ist zugestanden, dass vielleicht andere Teile der Wahrheit nicht zugleich gut sind. Wäre es umgekehrt, wäre die Wahrheit ein Teil des Guten, wie wir dies Ver-

[1]) Schmid, I, S. 101.
[2]) Vergl. Schmid II, S. 160 und II S. 410.

hältnis bei anderen Philosophen späterer Zeit finden werden, so wäre absoluter ethischer Rigorismus zur Konsequenz unbedingt nötig. So sehen wir auch hier Plato eine Synthese zwischen dem älteren griechischen aristokratischen Geiste und dem sokratischen Rationalismus vollziehen. Im übrigen fällt Plato an eigenen Stellen auch von dem sokratischen Dogma des Wertes der Einsicht für das sittliche Leben ab. Er sagt sowohl (Rep. III 401, als auch Symp. 202 A), die sittliche Uebung müsse der sittlichen Einsicht vorangehen. Andrerseits darf auch nicht übersehen werden, dass wenn Plato von der Lehrbarkeit der Tugend redet, er nicht gerade ein Lehren von Mund zu Mund im Auge hat, sondern ebenso die Einflüsse von Umgebung und Erziehung. Lehrbarkeit steht, wie mir scheint, hier immer nur im Gegensatz zum Angeborensein, gegen welche Lehre sich ja der Kampf zumeist richtet. Vor allem aber darf man nie vergessen, wenn man dieses die ganze antike Philosophie tief bewegende Problem von dem Angeborensein resp. der Erlernbarkeit der Tugend überschaut, dass Denken und Wollen in der griechischen Seele überhaupt viel weniger differenziert sind, als etwa in der christlichen Periode. Dies beweist auch die Sprache. So heisst bei Homer *εἰδέναι* zugleich „wissen“ und „gesinntsein,“ *γνώμη* zugleich „Meinung“ und „Gesinnung“; *βούλεσθαι, βουλεύεσθαι, βούλησις, βουλή* sind Worte, welche zugleich Wollen und Ueberlegung ausdrücken; *εὖ φρονεῖν, τὰ ἄριστα φρονεῖν* zugleich wohlgesinnt und wohlverständlig sein [1]). (Diese Worte ergänzen auch unsere frühere Bemerkung über das Wort *ψεῦδος,* das intellektueller Irrtum und gewollte Lüge zugleich bedeutet.) Demgemäss bedeutet Lehrer zugleich Erzieher. Die eigentliche Bedeutung des Willens in seinem Unterschied von der Einsicht hat aber mit voller Schärfe erst Aristoteles geltend gemacht [2]), wie er auch andrerseits in einem bemerkenswerten Kapitel der Metaphysik (B. 4, K. 29) die Unbestimmtheit zwischen Irrtum und Lüge, welche im Worte *ψεῦδος* liegt, beseitigte und verlangte, dass man die unwahre Sache und den unwahren Menschen auseinanderhalte und unter Letzterem nur den absichtlich Lügenden verstehe [3]). Er war es auch, der zuerst klar und deutlich lehrte, dass mit dem blossen theoretischen Wissen des Guten noch Nichts erreicht sei. Das Handeln kann, wenn auch das Wissen vorhanden ist, immer noch seine eigenen Wege gehen. Für ihn ist die Uebung im sittlichen Handeln erste Bedingung zum Verständnis der Sittenlehre. So stellt er sich der Sokratischen Lehre von der Lehrbarkeit der Tugend bewusst gegenüber und man wird wohl sagen dürfen, dass die Entwickelungsrichtung des Problems seit Sokrates zu diesem Resultate hin gegeben war. Plato hatte die Lehre des Sokrates nur halb, Aristoteles hat sie ganz überwunden. So sagt er, Eth. magna.

---

[1]) S. Schmid I, S. 157.
[2]) S. Schmid I, S. 163.
[3]) S. Schmid II, S. 412.

1,5 ausdrücklich, dass die Tugenden *ἐν ἀλόγῳ μορίῳ τῆς ψυχῆς* und nicht in *λόγον ἔχοντι* ihren Sitz haben. Diese ganze Entwickelung wird wohl daraus erklärt werden können, dass Sokrates und Plato dadurch, dass sie mit dem Intellektualismus der Sophisten im Kampf lagen, zu einem Eingehen auf die intellektualiste Methode gewissermassen gezwungen waren und so vielleicht (Plato wohl sicher) gegen ihre Natur zu ethischen Intellektualisten wurden. Andrerseits aber ist für Aristoteles das Sittliche ein Produkt der entwickelten Vernunft, so dass hier ein Zirkel vorzuliegen scheint, ein Zirkel übrigens, den wir späterhin auch bei einem grossen modernen Denker antreffen werden. Diesen Zirkel hat auch Hartenstein (Histor. Philos. Abhandl. S. 279, Anm. 91) bemerkt. Trendelenburg suchte ihn (Histor. Beiträge II, 385) so zu lösen, dass er sagte: Das Verhältnis in der wirklichen Geschichte der ethischen Entwickelung gestalte sich so, dass die werdenden Tugenden des jüngeren Geschlechtes die Einsichten des älteren zur Voraussetzung haben und es Aufgabe der Erziehung sei, die Kinder von früh an dahin zu bringen, dass sie darüber Lust und Unlust empfinden, worüber sie Lust und Unlust empfinden sollen. Es ist Jodl (I, S. 17) recht zu geben, wenn er diese Erklärung „geistreich“ nennt. Trotzdem aber erscheint sie mir nicht befriedigend. Denn irgendwann einmal muss doch die Einsicht in der Geschichte und zwar nicht nur bei Einem aus Zufall (denn was hätte dieser Eine erwirken können), sondern bei Vielen mit angeborener Tugend zusammen gegeben worden sein; und erst dann hätten diese im Sinne Trendelenburgs die Erziehung vornehmen können. Wenn aber dieses zugegeben wird, so ist nicht einzusehen, warum dies, wenn es sich an der einen Stelle in der Geschichte ereignen kann, sich nicht auch später ereignen könne. Aehnlich Hartenstein an oben bezeichnetem Orte. So wird es doch beim Zirkel bleiben müssen. Eine interessante Bemerkung aber macht zu diesem Punkte noch Wehrenpfennig in seinem Buche: „Die Verschiedenheit der ethischen Prinzipien bei den Hellenen“ S. 60. Er meint, dieser Zirkel fliesse notwendig aus der zu scharfen Trennung von Vernunft und Willensthätigkeit bei Aristoteles, wobei ihr Zusammensein die „einsichtsvolle Gesinnung“ unerklärt bleibe. Die Bemerkung ist sicherlich richtig; es frägt sich nur, welche Konsequenz man daraus zieht. Muss man den Gedanken der Vernunft als ethisches Fundament aufgeben und es bei jener „scharfen Trennung“ belassen, oder muss man diesen Gedanken beibehalten und Vernunft und Willensthätigkeit etwa im Sinne der deutschen idealistischen Philosophie (vor allem Fichtes) näher aneinanderrücken. Wehrenpfennig schliesst auf letztere, wir auf erstere Weise. Jedenfalls legen wir auf diesen Zirkel viel Gewicht, zumal er immer wieder auftreten wird und durch ihn eine gewisse Richtung in der Moralphilosophie am kräftigsten widerlegt wird. Zum Problem der Wahrhaftigkeit stellt sich Aristoteles weit rigoroser als Plato. In der Ethic. Nic. 1,4 c. 13, 1127 a. 28 steht der Satz: *„Καθ’ αὑτὸ δὲ τὸ μὲν ψεῦδος φαῦλ ὂν καὶ ψεκτόν, τὸ δ’ ἀληθές καλὸν καὶ ἐπαινετόν.“*

Ebenso hat er seinen Charaktertypus des „Hochherzigen" mit der Eigenschaft völliger Wahrhaftigkeit ausgestattet. Andrerseits freilich finden wir keine Stelle, wo die Wahrhaftigkeit speziell unter jenen Bedingungen noch direkt geboten wäre, wo andere griechische Philosophen die Unwahrheit erlaubt hatten, also z. B. wenn es gilt, dem Vaterland, dem Freund zu nützen etc. Man denke im Gegensatz hierzu an Kant (s. den Aufsatz: Ueber ein vermeintliches Recht etc. S. 1), der an einem Beispiel die Bedingungen besonders verschärft, um ja seinen absoluten Rigorismus in das rechte Licht zu rücken. Erheblicher als dies für unser Problem ist der Begriff des *νοῦς πρακτικός* (De anima III, 10 und Polit. VII c. 14: *ὁ μὲν γὰρ πρακτικός ἐστι λόγος, ὁ δὲ θεωρητικός*. Schopenhauer meint in der „Kritik der kantischen Philosophie" (Anhang zu „Die Welt als Wille"), Aristoteles gebrauche den Begriff (gemeinsam mit den Scholastikern) nur im technischen Sinne (im Gegensatz zu Kant). Ob dies richtig ist, ist eine sehr schwere philologische Frage, die wir hier nicht weiter verfolgen können. Auf alle Fälle wurde dieser Begriff in der neueren deutschen Philosophie in ganz anderem Sinne gebraucht (vor allem durch Kant) und wir wollen später erörtern, ob dies rechtmässig geschah. Soweit ich Kenntnis habe, spricht die Stelle, wo Aristoteles den Sitz der Tugenden in den *ἀλόγῳ μορίῳ τῆς ψυψῆς* setzt, für die technische Anwendung des Wortes *νοῦς πρατικός*; andrerseits sprechen jene Stellen, wo der *νοῦς* als jene Geisteskraft hingestellt wird, welche die Leidenschaften überwinden und die rechte Mitte des Handelns erzeugen soll, für die normative Anwendung des Wortes. Auf alle Fälle ist die Frage einer der dunkelsten Punkte in der Ethik des Aristoteles und hängt mit dem oben besprochenen Zirkel unmittelbar zusammen. — Eine ganz besondere ethische Wichtigkeit scheint für die Griechen die Wahrheit gehabt zu haben, soweit sie Selbsterkenntnis ist. Als ein ehernes Gesetz scheint die Aufschrift des delphischen Tempels *γνῶθι σεαυτόν* über die griechische Geschichte zu leuchten. Aber auch hier müssen wir die schwerwiegende Frage stellen: War diese Norm, die im übrigen in der griechischen Philosophie und Litteratur stetig wiederkehrt, mehr ein Ausdruck[1]) oder eine Not des griechischen Geistes? Fast, dünkt mich, hier das letztere. Der Blick der Griechen war im allgemeinen mehr nach Aussen gerichtet als der Blick späterer Generationen, welche die ungeheuere Verinnerlichung des Seelenlebens durch das Christentum erfahren hatten. Ehre, Ruhm, Schönheit sind Dinge, welche der griechischen Seele äusserst hochstanden und doch auch Dinge, die der Mensch nicht erlebt, wenn er in sich blickt. Sollte diese Norm nicht ein Gegengewicht gegen diese stark angelegten Tendenzen in dem griechischen Geiste gewesen sein? Und dass die Selbsterkenntnis (auch) bei den Griechen als etwas ganz besonders Schwieriges galt, dies bezeugen die Verse des Tragikers Jon[2]) (Fr. 55), die Schmid so übersetzt:

---

[1]) Wie z. B. offenbar die Tugend des rechten Masses.
[2]) S. Schmid II, S. 396.

„Dich selbst erkenne, kurz ist dieses Wort,
Ausführen kann es von den Göttern Zeus allein."

Auch Goethe, der doch den griechischen Geist so gut kannte, dass man oft als von „dem Griechen" über ihn spricht nicht ohne den Nebensinn, dass sein Charakter dem griechischen Nationalcharakter vielfach nahe verwandt war, bezeichnet die Forderung nach Selbsterkenntnis in den Gesprächen mit Eckermann als eine „seltsame, der bis jetzt niemand genügt hat". Wir Heutigen, die wir in der Zeit einer reichen und tiefgehenden empirischen Psychologie (nicht nur in der Wissenschaft, weit mehr in Kunst und Litteratur) leben, haben vielleicht ein besonderes Recht zur Stellung obiger Frage und zu ihrem Entscheid dahingehend, dass die Norm für die Griechen eine Not gewesen ist und nicht ein selbstverständlicher Ausdruck ihrer geistigen Natur. Nun wäre, soweit es sich um die Griechen handelt, noch eine Frage zu stellen. Wir sagten bereits, dass an vielen Orten der griechischen Philosophie die Wahrhaftigkeit verlangt wird. Aber wir sprachen noch nicht davon, auf Grund welcher Motive das Reden der Wahrheit erfolgen soll. Die Frage ist, wie wir in unserem systematischen Teile sehen werden, von grosser Wichtigkeit. Nun unterscheidet sich der griechische Geist an dieser Stelle streng von dem christlichen. Hier ist es ein mehr individualistisches, dort ein mehr soziales Motiv. Die Lüge[1]) gilt dem Griechen vor allem als ein Symptom der Feigheit und Kleinmütigkeit; sie gilt ihm (durch viele andere Litteraturstellen belegt) als etwas ästhetisch Widerliches. Auch scheint sie sein Gefühl persönlicher Würde herabzusetzen. Aber gerade deswegen vermag er eine Unwahrheit, die aus Mut, Tapferkeit hervorgeht, oder zur ästhetischen Färbung der Wirklichkeit geäussert ist, leichter zu verzeihen. Bei dem Christentum sind dagegen die Motive, welche die Wahrhaftigkeit bewirken sollen, mehr sozialer Art. Vor allem wird hier auf die antisoziale Natur der Lüge hingewiesen, auf die Schädigung, welche die allgemeine Glaubwürdigkeit der Menschen durch sie erfährt, wie wir später noch besser sehen werden. Soweit die Griechen.

Die Römer waren wie überhaupt in der Philosophie, so auch bezüglich unseres Problems wenig fruchtbar. Cicero, der in den Schriften „de finibus bonorum et malorum" und „de officiis" über einen schwächlichen Eklektizismus nicht hinauskommt, und überhaupt mehr als Vermittler, wie als produktiver Kopf zu schätzen ist, hat eine weitere Stufe in der Stellung und Lösung des Problems nicht erreicht. Eine einzige Stelle (De nat. Deor. III, c. 26—31) wäre, soweit unser Wissen reicht, für unser Problem interessant: Hier wird nämlich gezeigt, inwiefern die Vernunft das notwendige Mittel und Werkzeug zu allen Verbrechen und Schlechtigkeiten ist und wie Wahrheitskenntnis an sich keineswegs die Garantie für sittliches Handeln

---

[1]) Mit Benutzung Schmids.

erteilen kann. Trotzdem wird dieses scheinbar sehr starke Abgehen von dem Rationalismus in der Ethik für die prinzipielle Stellung nicht nutzbar gemacht. Die stoische Anschauung von der Weltmacht der Vernunft, die Cicero zweifellos sehr stark beeinflusst, konnte solche Einsichten nicht hochkommen lassen. Im übrigen mochte auch die lateinische Sprache, die zwischen prudentia [von providentia Cicero (de natura Deor. II, 22)] und ratio streng unterschied, ein solches Unterfangen hemmen. Denn mit dieser Unterscheidung war ein so scharfer Unterschied zwischen rein theoretischem Denken zum Zwecke der Erkenntnis und dem Denken zu kleinen praktischen Zwecken gemacht (ein weit schärferer Unterschied als bei dem *νοῦς πρακτικός* und *θεωρητικός* des Aristoteles), dass jeder Versuch, die Vernunft als unsittlich oder doch aussermoralisch hinzustellen, sofort als ein Verwechseln der Begriffe prudentia und ratio hätte gedeutet werden müssen, sodass die „böse Vernunft“ unter dem Begriffe der prudentia sogleich ihr Unterkommen gefunden hätte und die ratio sich in aller sittlichen Reinheit die prudentia unter sich lassend erhoben hätte. Die stoische Philosophie, welche auf die römische Welt zweifellos den stärksten Einfluss geübt hat, ist für unser Problem in manchen Punkten interessant. Hier tritt uns nämlich zum ersten mal in der Geschichte ein Phänomen entgegen, dem uns ein sehr hoher Grad von Fragwürdigkeit anzuhaften scheint. Man kann es vielleicht gut das Phänomen der „Gelehrtenmoral“ nennen. Starre Abschliessung des Individuums, asketisches Leben, Nichthandeln, Kontemplation zur Erreichung der Erkenntnis und vor allem nil admirari. Mit diesen Forderungen beginnt durch den Stoizismus die Unterwühlung des frischen, naiven Werturteils über Welt und Leben, „er (der stoische Held) bleibt auf seinen eigenen Gedankenkreis angewiesen und empfindet keinen Antrieb, die Wirklichkeit zu ergreifen und zur Vernunft zu bilden“ (Eucken, Lebensanschauungen, S. 107 II). Das Leben, dessen tiefster Sieg und tiefste Niederlagen das menschliche Handeln ist, wird ein Mittel zur Erkenntnis. Das tout comprendre, c'est tout pardonner, vielleicht das unsittlichste Wort, das je gesprochen wurde und doch zugleich das Wort, das heute in aller Munde lebt, wird hier antizepiert. Die Hervorhebung des Unterschiedes zwischen Wollen und Denken, diese tiefste Erkenntnis des Aristoteles auf dem Gebiete der Ethik, hat nichts erwirkt. Die Stoiker lassen das kaum Getrennte wieder zusammenfliessen, und so wird ihnen die Logik zur Ethik, das Naturgesetz zum ethischen Gesetz, so wird das secundum naturam vivere zu dem Prinzip ihrer Ethik; dies heisst aber nicht etwa Benützung der Natur zum Zwecke der Menschen, die als solche gegen die Blindheit kausalen Naturgeschehens ankämpfen, sondern Unterwerfung unter die Natur, wobei freilich ein Naturbegriff vorwaltet, der gänzlich unrealistisch ist, und das wenige Ethos, das gelehrte Leute, die in der Erkenntnis das letzte und eigentliche Ziel des Menschen sehen, zum Leben brauchen, bereits in sich enthält. Diese Vereinigung von Natur und Sittengesetz und der darausfolgende Monismus der Weltanschauung, lässt nämlich eine realistische Natur-

betrachtung so wenig aufkommen als eine kräftige Sittlichkeit, fälscht vielmehr Beides in gleicher Weise, wie wir später bei Spinoza[1]), der hier die letzten Konsequenzen aus dem Stoizismus gezogen hat, noch besser sehen werden. Und mit Recht sagt Jodl[2]), dass ihr Sittlichkeitsbegriff „der gehaltloseste und leerste des ganzen Altertums gewesen ist“. Ja vielleicht kann man mit einigem Rechte sagen, dass eine Weltanschauung, die sich prinzipiell gegen das thätige, handelnde Element im Menschen richtet, sich damit gegen die ganze Materie sittlicher Schätzung richtet, welche menschliches Handeln ist, und somit weniger eine besondere Ethik vertritt als vielmehr darauf ausgeht, alle Ethik überflüssig zu machen. Wie also die Logik hier zur Ethik wird, so wird die Wahrheit identifiziert mit dem Guten, und die Naturgesetze, welche das Denken erkennt, werden zu Sittengesetzen[3]). Auch die Scheidung der menschlichen Angelegenheiten in *διάφορα* und *ἀδιάφορα* ist für die ethische Seite der stoischen Wirksamkeit bezeichnend. Denn diese Scheidung beweist wohl am besten die öde Dürftigkeit in der Aufstellung von Werten. Alle Nuancen der sittlichen Wertschätzung werden hierdurch verwischt. Der Reichtum sittlichen Lebens und überhaupt der Wertschätzung der Dinge, muss sich zwei Kategorien beugen und sich in sie einzwängen lassen. Ein ganzes Reich des Lebens, dem der fühlende und thätige Mensch unterscheidend und seinen Inhalt nach Werten ordnend gegenüber tritt, wird hier von nur erkennenwollenden Geistern mit dem Worte *ἀδιάφορα* abgefertigt. Gefühlsleben und Leidenschaft, der Mutterschoss menschlichen Handelns, wird asketisch unterdrückt und jegliche Begeisterung an sich (nicht nur die für das Schlechte, auch die für das Gute) in dem nil admirari verdammt. Auch diese beiden Elemente, Dürftigkeit der Wertbegriffe und Krieg gegen die Begeisterung als solche, ganz gleich wofür, werden wir später bei jeglicher Art von Gelehrtenethik auf's Neue erscheinen sehen. So scheint also das Problem seit Plato folgende Entwickelung durchgemacht zu haben. Bei Plato erscheint das Gute als ein Teil der Wahrheit, sodass es auch „nicht gute“ Wahrheit geben kann (welche deswegen noch nicht böse zu sein braucht, vielmehr auch aussermoralisch sein kann). Bei Aristoteles finden wir zwei entgegengesetzte Tendenzen, ein klares Bewusstsein in die Ohnmacht der Einsicht auf die Charakterbildung nach der einen Seite hin (eine Ansicht, die ihm auf Grund empirischer Beobachtung erwachsen sein mag), die Behauptung der Vernunft als Grundmotiv des Sittlichen (welche mehr auf Grund der philosophischen Tradition sich wird er-

---

[1]) Hierzu vergl. man Jodl, Geschichte der Ethik, I, S. 29.

[2]) Ebenda.

[3]) Die Folge dieser Verlegung menschlichen Wirkungskreises in das Innenleben ist hier (wie auch später) ein dramatischer Charakter des Denkprozesses selbst. Die Energie, die nach aussen keinen Abfluss findet, wendet sich nach innen. So wird ein „thatkräftiges Denken, eine Denkhandlung zum Kern des Geisteslebens“ (S. Eucken, Lebensanschauungen S. 206 II).

geben haben). Bei den Stoikern endlich, in denen der Rationalismus die letzten Banden an das Leben abgestreift hat, finden wir die Identifikation von Wahr und Gut. Nur noch eine Stelle aus der römischen Litteratur wollen wir hervorheben, da sie sich scharf im Gegensatz zu der ganzen Einsichttheorie befindet. Wir meinen das Wort aus: O. Met. VII, 20, 21: Scio meliora proboque, deteriora sequor, (das, wie Schopenhauer, Kritik der kantischen Philosophie, 14. Abschnitt bemerkt, Aehnliches ausdrückt wie das französische „le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises). Hier ist die zwischen Wissen und Handeln gähnende Kluft in feiner und dichterisch schöner Art zugestanden.

Mit dem Eintritt des Christentums in die römische Welt ändert sich auch sofort Fragestellung und Lösung unseres Problems. Die ältere Stoa bereits war von der Idee der Immanenz Gottes immermehr abgekommen und bereits in der Ethik Senekas, im folgenden Jahrhundert bei Epictet und Markus Aurelius macht sich eine starke dualistische Tendenz geltend und zu gleicher Zeit eine fortschreitende Entwertung des stoischen Naturbegriffes. Zugleich wächst das Misstrauen in die Kraft der menschlichen Vernunft auf praktischem Gebiete mehr und mehr, bis diese Entwicklung in dem grandiosen Bruche des Christentums mit der antiken Gesamtkultur ihren Abschluss findet. Wir brauchen kaum zu sagen, in welch' scharfen Gegensatz sich Christus selbst mit der jüdischen intellektuellen Kultur, wie sie in den Schriftgelehrten zum Ausdruck kam, setzte, wie das ungelehrte und unwissende Kind zum Typus sittlicher Reinheit und innerer Grösse wurde, wie die, „die da geistig arm sind“, Christus als das fruchtbarste Erdreich für die neue Lehre galten. Freilich Christus selbst kam dieser Gegensatz niemals zur Empfindung; wie dies am gewaltigsten sein Wort zeigt: Ich bin die Wahrheit und das Leben[1]). In ihm waren ja alle Gegensätze, die später in der Kirche zum Ausdruck kommen mussten, als der unendlich reiche, aber eben durch seine Lebendigkeit begrifflich kaum fassbare Geist in feste Formeln, wie sie der gewöhnliche Mensch braucht, gebracht wurden, in ihm selbst waren jene Gegensätze durch unvergleichliche „Wesensthat“, um mit einem trefflichen Worte Euckens zu reden, ausgeglichen und gelöst. So sicher für Christus selbst Denken und Wollen, Wahrheit und Leben ein Ganzes gewesen ist, so sicher konnten diese Spaltungen nicht ausbleiben, sobald dieser Geist in das wirkliche menschliche Leben einzugehen suchte. Und so geschah es denn auch bezüglich unseres Problems. Bei den älteren Kirchenschriftstellern, wie Origines und Chrysostomus[2]), wird die Unwahrheit gebilligt, wenn sie aus Liebe hervorgeht und gewöhnlich findet sich nach Runze (Ethik, I. Band) zu der Forderung nach *ἀλήθεια* der Zusatz: *ἐν ἀγάπῃ*, der

---

[1]) Man stellte das Wort Schillers gegenüber: „Nur der Irrtum ist das Leben und die Wahrheit ist der Tod.“

[2]) Vergl. Cathrein, Moralphil. II, S. 75.

zweifellos als eine Beschränkung des Begriffs des *ἀλήθεια* gefasst werden muss[1]). Auch jenes Problem, wie weit der Priester in seiner Predigt von seiner eigenen Ueberzeugung abweichen dürfe, das sich später zu der Lehre von der zweifachen Wahrheit, der theologischen und philosophischen entwickelte, findet sich schon sehr früh. Bereits der Bischof Synesius von Alexandrien (379—412 n. Chr.) unterschied ein exoterisches und ein esoterisches Christentum: *τὰ μὲν οἴκοι* (bei sich und der Freundin Hypatia) *φιλοσοφῶν-τὰδ' ἔξω* (in der Kirche) *φιλομυθῶν*. Gegen die ältere christliche Litteratur wendet sich scharf der heilige Augustinus in seinen Schriften De mendacio und contra mendacium. Er ist sich der Schwierigkeit der Aufgabe, einen Wahrhaftigkeitsrigorismus auf der Grundlage des Evangeliums aufzubauen, völlig bewusst und nennt die Frage nach der Erlaubtheit der Unwahrhaftigkeit eine „magna quaestio“ ja eine „quaestio latebrosa nimis“ (de mend. c. 1). Er entscheidet sich zu einem Rigorismus, indem er (de mendacio c. 21 n. 42 am Schlusse sagt: „Quisquis aliquod esse genus mendacii quod peccatum non sit putaverit, decipiet se ipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum.“ Es dürfte zweifelhaft erscheinen, ob hier Augustinus die Frage wirklich im evangelischen Geiste entschieden hat, ob nicht die älteren Schriftsteller, wie Origines und Chrysostomus mehr im Geiste des Evangeliums gelehrt hatten. Denn soviel steht — wie auch die einzelnen Stellen in der christlichen Litteratur lauten mögen — fest: Eine Lehre, welche den Naturbegriff im Sinne des Christentums gestaltet, eine Lehre, die ihre Sittlichkeit auf eine gefühlsmässige Einigung mit Gott aufbaut und neben dieses Prinzip gleichwertig die Menschenliebe stellt, kann, sofern sie nicht Unmögliches fordern will, nicht zugleich absolute Wahrhaftigkeit fordern. Sie kann sie insoweit fordern, als Wahrhaftigkeit zugleich den Nächsten vor Schädigung bewahrt, ihm hilft und ihn aufrichtet. Sie kann, indem sie ihren Schwerpunkt in die Erringung des ewigen Heils verlegt, des weiteren in der Erkenntnis der wirklichen Welt nicht eine sittliche Pflicht sehen. So lenkt hier bereits das Christentum ein in antike Bahnen, denn die Begriffe des Exoterischen und Esoterischen finden wir fast bei allen Denkern der antiken Welt; sogar die Stoiker unterscheiden eine annehmbare Empfehlung (probabilis ratio) von der wissenschaftlichen Ableitung der Moralgrundsätze, die nur für den Weisen ist. (Nach Eucken, S. 110 II.) Und auf das gesamte Mittelalter hat Augustin in diesem Sinne eingewirkt, der Zoologe Hertwig sagt mit Recht in der Einleitung seines Buches „Lehrbuch der Zoologie“: „Was das Auftreten des Christentums anlangt, so hatte dasselbe zunächst eine völlige Vernichtung des natur-

---

[1]) Eine Ausnahme macht hier in gewissem Sinne Clemens, der vielleicht am weitesten von dem echt evangelischen Geiste abweicht. Schon durch die Fassung der ganzen alten Philosophie als eine *προπαιδεια* des Christentums, noch mehr „durch den Satz, dass der Erkenntnis die Werke folgen wie dem Körper der Schatten“, hebt er Vernunfterkenntnis zum Mittel eines religiösen und sittlichen Lebens; vergl. Eucken, S. 137.

wissenschaftlichen Forschens und Wissens zur Folge. Es kam die Zeit, in der man die Frage, wieviel Zähne das Pferd habe, in Streitschriften abhandelte, welche das schwere Geschütz der Autoren in das Feld führten, ohne dass aber Einer der Gelehrten Veranlassung genommen hätte, einem Pferde in das Maul zu sehen. Bezeichnend für diese Denkrichtung ist das im Mittelalter viel gebrauchte Buch „Physiologus" oder „Bestiarius", in welchem etwa 70 Tiere beschrieben wurden, darunter wieder fabelhafte, wie Drache, Vogel Greif, Phönix etc. Ja, wir haben Beispiele davon, dass gewisse Erkenntnisse sogar wieder vergessen wurden und erst wieder gefunden werden mussten." Ich nenne nur die zoologische Beobachtung, dass Walfische lebendig gebären. Aristoteles wusste dies bereits und das ganze Mittelalter hindurch war es unbekannt. Solcher Beispiele gäbe es noch viele. Zu dieser durchgreifenden Veränderung der Bestimmung des Menschen und der hieraus resultierenden Modifikation unseres Problems kam noch die teilweise Entwertung, welche die Vernunft durch die Idee der Gnadenwahl erfahren hatte. Von Augustin bis auf Abälard und später Scotus hat diese Idee, welche Augustin mit völliger Berechtigung dem Christentum wesentlich und auch deshalb unmodifizierbar zugesprochen hatte, die christliche Tradition völlig beherrscht. Das Resultat der Gnade, das bei verschiedenartiger Anerkennung der Macht des natürlichen Gesetzes doch erst die wahre Sittlichkeit erzeugen konnte, vermochte weder erkannt, noch anerzogen zu werden, noch ergab es sich auf Grund von irgend welchen Gefühlsentwickelungen. In engster Berührung mit der Entwertung der Vernunft stehen die Tendenzen, die in Form von absichtlichen Paradoxieen sich gegen die menschliche Logik überhaupt zu kehren scheinen, gleichsam auf Grund einer höheren Logik, die durch gefühlsmässige Einigung mit der Gottheit direkt ergriffen wird und als Massstab irdischer Logik gebraucht wird. Stellen, die diesen Geist tragen, finden sich im Evangelium häufig und es wäre vielleicht keine ganz unbillige Frage, ob sie nicht der Keim für die im Mittelalter auftretende Lehre von der theologischen und philosophischen Wahrheit gewesen sind. Denn dazu scheinen mir die Vorbedingungen in der Konzeption einer göttlichen Vernunft im Gegensatz zur menschlichen Vernunft im Grunde vollständig gegeben zu sein[1]). Diese das Evangelium durchziehenden Ideen konnten aber um so leichter in der Scholastik zu der Lehrmeinung von den zwei Wahrheiten fortgebildet werden, als ihr zweiter Hauptanknüpfungspunkt, die Philosophie des Aristoteles durch die Unterscheidung des **νοῦς θεωρητικός** von dem **νοῦς πρακτικός** dem entgegenzukommen schien. Die Lehre von den zwei Wahrheiten tritt in sehr verschiedenen Gestaltungen auf; wir können

[1]) Mit Recht sagt hierzu Windelband, Gesch. d. Phil., S. 253: „Sie (die zweifache Wahrheit) ist der ehrliche Ausdruck des geistigen Zustandes, der durch den Gegensatz der beiden Autoritäten, unter welchen das Mittelalter stand, der hellenistischen und religiösen Tradition notwendig herbeigeführt wurde."

sie nicht alle verfolgen, weil dies dem Zwecke einer historischen Einleitung widerstreiten würde. Auf der einen Seite stehen sich gegenüber philosophische und theologische Wahrheit; auf der anderen Seite theoretische und praktische Wahrheit. Die erste Unterscheidung fand ihre Bedingungen in der Abweichung Abaelards von der augustinischen Tradition, insofern dieser bereits die Idee der Relativität in den göttlichen Willen verlegt; zum vollen Durchbruch aber kam der Gegensatz erst in dem Streite der Thomisten und Scotisten, welch letztere die Lehre Abaelards noch weiter fortbildeten, während die ersteren bei der Lehre, dass das Gute aus der festen und ewig gleichen Natur Gottes fliesse, beharrten[1]). Von Scotus bis zu Occam entwickelt sich der Prozess eines Auseinandertretens von Intellekt und Wille, weltlicher Wissenschaft und Theologie immer weiter. Sie sind treue Anhänger der Kirche und echte Förderer einer voraussetzungslosen Naturwissenschaft. Man könnte es eine Ironie der Geschichte nennen, dass die franziskanische Tradition die Entwickelung der Wissenschaft auf allen Punkten beschleunigte, und doch das „bonum" im Range über das „verum" stellt, während im Gegensatz hierzu die dominikanische Tradition gerade hierdurch die Entwickelung der neueren Wissenschaft hintan hielt, dass sie das „verum" über das „bonum" stellte. S. hierzu auch Windelband, Ges. d. Phil. S. 262. Die zweite Unterscheidung hat ihren Ursprung in der thomistischen Philosophie; diese suchte einen Weg anzugeben, wie man von theoretischer Ungewissheit über das Bestehen oder den Inhalt eines Gesetzes zur praktischen Gewissheit gelange. So sehr sich diese beiden Formen von einander unterscheiden mögen, so haben sie doch eine psychologische Wurzel. Beide Lehren sind unscheinbare Symptome, aber doch Symptome eines neuen Geistes, der seinen vollen Ausdruck freilich erst in der französischen Skepsis, vor allem in Montaigne und Bodin erhält. Die erstere Lehre rüttelt an der absoluten Sicherheit und Einzigkeit der moralischen Grundsätze dadurch, dass sie dem Organ dieser Grundsätze, dem göttlichen Willen die Eigenschaft einer relativistischen Beweglichkeit erteilt. Freilich hiess es nicht, Gott hätte in dieser oder jener Hinsicht seinen Willen geändert. Es hiess nur, er könne ihn ändern, es wäre zu irgend einer Zeit einmal möglich. Dieser scheinbar ganz harmlose Gedanke war aber doch ein Sturmvogel der nachfolgenden Skepsis, und die Thomisten wussten dies auch gut genug, weshalb sie die Scotisten „Skeptiker" nennen, während nach unseren heutigen Begriffen von Skepsis dieser Ausdruck an falscher Stelle zu sein scheint. War in die Eindeutigkeit und Ewigkeit des göttlichen Vernunftwillens durch die Eintragung der Idee der Relativität in dieselbe gewissermassen eine Bresche geschlagen, so kam dies notwendigerweise der menschlichen Vernunft zu Gute und das Unternehmen der Frühscholastik, die menschliche Vernunftthätigkeit so zu retten, dass man ihr als Objekt die Rationalisierung und Kodifizierung des evangelischen Geistes vorhielt, sie aber gleich-

[1]) S. hierzu Kreibig, Gesch. des eth. Skeptizismus S. 58.

sam immer unterhalb des religiösen Inhalts der Evangelien ihr Spiel treiben liess, dieses Unternehmen hatte durch die Lehre von der Relativität und die darausfolgende Stärkung der menschlichen Vernunft eine Verschiebung erfahren. Diese Verschiebung ist nur eine Stufe in dem interessanten Prozesse, der mit dem Versuch der Rettung der menschlichen Vernunft vor dem Uebergewicht der göttlichen beginnt und mit dem Versuch der Rettung der göttlichen Vernunft vor dem Uebergewicht der menschlichen schliesst. Die Lehre von den zwei Wahrheiten kann vielleicht gut der Kulminationspunkt dieses Prozesses genannt werden; denn hier ist gewissermassen der Zustand gegeben, in dem sich menschliche und göttliche Vernunft gleich stark gegenüberstehen, was notwendig zur Konzeption zweier Wahrheiten führen muss. Vorher war die Einheit des Wahrheitsbegriffes durch das Primat der göttlichen Vernunft gerettet, später, d. h. seit dem Beginn der neueren Philosophie, war sie durch das Primat der menschlichen gerettet, freilich nur so lange, bis, wie wir sehen werden, dieser Zwiespalt in den Menschen selbst hineingetragen wurde. Nach der Ueberwindung dieses kulturischen Kulminationspunktes beginnen zuerst leise, dann immer stärker die Versuche, die menschliche Vernunft in ihrem eigentümlichen Felde, der Wissenschaft, zu schwächen. Ein Nikolaus Kusanus trägt kein Bedenken, in seinem Hauptwerke „de docta ignorantia", deutlicher noch in seiner kleineren Schrift „de coniecturis", das weltliche Wissen zum Vermuten herabzusetzen und Agrippa von Nettesheim folgt diesem Beispiel mit seiner skeptischen Schrift „de incertitudine et vanitate scientiarum", welche dem geheimen Zwecke dienen soll, dem Vorwurfe, die magischen Lehren seien unsicherer wie die philosophischen, Widerpart bieten zu können. Hier tritt zum ersten mal jene fragwürdige Apologetik auf, die dann später bis auf unsere Tage immer von neuem wieder ihr Haupt erhebt, jene mutlose und halb resignierte Apologetik, welche die Grundsätze der Religion nicht schöpferisch und positiv feststellen will, sondern ihr Genügen darin findet, durch Verkleinerung und Entwurzelung des wissenschaftlichen Strebens einen Zustand allgemeiner Skepsis zu erzeugen, in dem der Mensch die Unterscheidungsfähigkeit für das Gewicht der Gründe verliert und so präpariert ist, alle Sätze skrupellos anzunehmen, welche die Bedürfnisse des momentanen Kulturstandes zu fordern scheinen. — Gehen wir nun über zu der anderen Form, welche die Lehre von der zwiefachen Wahrheit in der Lehre des Thomas angenommen hat. Thomas hatte von Aristoteles die Unterscheidung des praktischen und spekulativen Verstandes übernommen. Der spekulative ist jener, „qui quo apprehendit non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis agnitionem", der praktische jener, „qui quod appehendit ordinat ad opus". Formalobjekt des spekulativen Verstandes ist also die Wahrheit als solche, die Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein (adaequatio intellectus cum re). Ziel des praktischen Verstandes ist die rectitudo des Handelns. Schon hier ist interessant, wie das opus durch das sed mit der sola agnitio veritatis in einen Widerspruch

tritt. Nun handelt es sich für Thomas darum, diesen Widerspruch so zu schlichten, dass weder die Würde der spekulativen Wahrheit, noch jener bereits bei Paulus (Rom. 14, 23) auftretende Grundsatz: omne quod non est ex fide peccatum est, der nur bei völliger Gewissheit betreffs der Existenz oder Nichtexistenz, der eventuellen Geltung oder Ungiltigkeit des Gesetzes ein Handeln erlaubt, irgend welche Schädigung erleidet. Ich kann nicht umhin, zu bemerken, dass diese Lehre in vielen neueren Darstellungen nicht ganz richtig aufgefasst wird. Es wird so dargestellt, als ob die blos wahrscheinliche Gewissheit über die Nichtexistenz eines Gesetzes ein Handeln gegen seinen Inhalt gestatte. So z. B. Sigwart (Vorfragen der Ethik S. 28). In Wirklichkeit gehen die Deduktionen des Thomas gerade von dem Grundsatz aus, dass man nur bei völliger Gewissheit über die Nichtexistenz eines Gesetzes dagegen handeln dürfe[1]). Thomas fährt weiter in diesem Sinne: Völlige Gewissheit ist notwendig. Nun aber ist es eine Thatsache, dass in vielen Fällen des Lebens, wo wir vor einer Handlung stehen, die Ereignisse gleichsam selber ein Handeln von uns verlangen, vermittels des theoretischen Verstandes eine völlige Gewissheit (die doch unbedingt notwendig) nicht zu erreichen ist. Um diesen Zwiespalt des Handelnsollens und des nicht Handelndürfens zu überwinden, soll die Kirche neben alle ihre bestehenden Gesetze noch ein Gesetz hinzufügen des Inhalts, dass, wenn ein gewisses Mass von Gründen (bei den verschiedenen Schriftstellern verschieden) gegen die Existenz des Gesetzes sprechen, dieses Gesetz als nicht existierend zu erachten ist. Leimbach giebt auf Seite 40 seines genannten Buches folgenden Fall: „Jemand, der im Begriffe steht, eine Handlung zu setzen, zweifelt, ob sie erlaubt sei oder ob ein Gesetz existiere, welches sie verbietet. Er hat die Pflicht, Sorgfalt und Prüfung anzuwenden. Das Ergebnis derselben ist, dass er die wahrscheinliche Meinung gewinnt, das Gesetz existiere nicht, d. h. dass gute und stichhaltige Gründe für seine Nichtexistenz sprechen, die Möglichkeit aber gleichwohl nicht ausgeschlossen ist, dass es existiert. Daraufhin darf er noch keineswegs handeln; er hat noch nicht die erforderliche Gewissheit, das entschiedene Urteil über die Erlaubtheit seiner Handlung. Nun nimmt er das reflexe Prinzip zu Hilfe, das er als gewiss erkennt, etwa, dass ein Gesetz, gegen dessen Existenz gewichtige Gründe sprechen, nicht verpflichte. Indem er nun seinen Spezialfall in diesem allgemeinen Prinzip erkennt, hat er offenbar die praktische Sicherheit, dass er durch jenes Gesetz nicht gebunden sei. Mag nun spekulativ betrachtet jenes Gesetz wirklich existieren, ist er doch praktisch gewiss, dass er durch seine Handlung mit diesem Gesetze nicht in Widerspruch gerate. So ergiebt sich auch, wie spekulative Nichtgewissheit mit praktischer Gewissheit, spekulativer Irrtum mit praktischer Wahrheit vereinbar sei. „Quamvis contingat rem, circa quam

[1]) Vgl. die treffliche Monographie über den Probalismus etc. „Untersuchungen über verschiedene Moralsysteme" von Dr. Alex Limbach.

versatur prudentia, aliter se habere quom prudens existimet, non idcirco tamen judicium prudentiae est falsum, quia talis falsitas non est prudentiae „sed est intellectus speculativi.“ (Sylvius. Comment. in St. Thom. 2. 2. 9. 67. a. 4.) Gemäss der Anschauungen der einzelnen nachthomistischen Denker über das Verhältnis von Gesetz und Freiheit zweigen sich nun aus diesem Grundprinzip verschiedene Einzelsysteme ab, wie absoluter Tutiorismus, Tutiorismus mitigatus, Probaliorismus, Aequiprobalismus, Probabilismus, Lasismus, die hier zu verfolgen keinen Zweck hat. Man mag über diese ganze Lehre verschieden urteilen, jedenfalls ist die Abschlachtung, die sie in neueren Darstellungen erfahren hat, kein Zeichen von Geschmack und intellektuellem Feinsinn. Denn die leichtsinnigen Anwendungen, welche die Lehre in späteren Zeiten durch gewisse katholische Orden erfahren haben mag (und hier wird noch viel übertrieben), ist (für den Philosophen wenigstens) noch kein Einwand gegen sie. Es ist darum erfreulich und vermehrt die Symptome dafür, dass wir endlich auch in der Philosophie aufhören, uns nur als Widerparte der Scholastik zu fühlen, wenn Sigwart in den Vorfragen der Ethik (S. 28) sagt: „Die klugen Praktiker, welche die jesuitische Moral geschaffen haben, sahen darin ganz richtig, dass die Wahrscheinlichkeit eine Rolle im Handeln spielt und den Probubilismus in jedem Sinne verwerfen, würde nur ein voreiliges Urteil verraten.“ Sehen wir doch einmal ein wenig hinter diese logische Akribie, deren Aufwand im Verhältnis zum Erfolge uns ja zuweilen ein wenig lächerlich anmuten mag, so bemerken wir, dass hier wenigstens ein tiefes und schwerwiegendes Problem anerkannt wird, was doch immerhin, wenn es auch mit scholastischen Mitteln zu überwinden gesucht wird, einen wohlthuenden Gegensatz bildet zu der Moralphilosophie der neueren Zeit, in der es zumeist gar nicht in seiner Tiefe erkannt und wenn es erkannt wird, hinter Gesinnungspathos versteckt wird. Die Wahl ist vielfach folgende (wenn wir das Bestehen unwandelbarer Sittengesetze, die aus dem Willen Gottes fliessen, im Sinne des Thomas voraussetzen): Entweder es wird völlige theoretische Gewissheit verlangt: Dann kommt es bei der Natur unseres Intellekts, der oft im Zweifel stecken bleibt, auf alle Fälle aber langsamer zu seinem Ziele kommt als die Handlung, die meist nunc et hic erfolgen muss, wenn sie überhaupt erfolgt, gestattet, überhaupt wenig zum Handeln. Oder es wird theoretische Gewissheit nicht verlangt, dann kommt es zwar zum Handeln, aber der Wahrheitsbegriff verliert einen Teil seiner Würde. Oder drittens, es erfolgt irgendwie eine Lösung dieses Widerspruchs. Eine bestimmte Lösung ist die der späteren Scholastik. Wir halten sie, wie wir gleich gestehen wollen, für falsch. Denn der Satz, der immer wiederkehrt, die rectitudo des Handelus oder auch des Willens sei praktische Wahrheit, hat im Grunde keinen Sinn. Die Richtigkeit eines Willens ist keine Wahrheit[1]). Oder: Das Verhältnis eines Willens zu einem Gesetze, das

[1]) Man vergleiche die feinsinnigen Ausführungen über die Richtigkeit und Wahrheit bei Jhering, Zweck im Recht I.

ihn verpflichtet, ist nicht das Verhältnis eines Urteils zu einem Gegenstand, bei welchem Verhältnis allein von Wahrheit und Unwahrheit rechtmässig gesprochen werden kann. Die praktische Wahrheit müsste doch auch eine Wahrheit sein. Es müsste ein Wahrheitsbegriff existieren, der noch nicht theoretische Wahrheit und noch nicht praktische wäre, diesen beiden Begriffen vielmehr übergeordnet wäre, sodass erst durch Beigabe zweier weiterer Bestimmungsstücke der Wahrheitsbegriff in einen theoretischen und praktischen zerfiele. Einen solchen übergeordneten Wahrheitsbegriff, resp. seine Definition suchen wir bei Thomas vergebens. Wahrheit wird definiert als adaequatio intellectus cum re. Dieser Ausdruck definiert aber natürlich nur die theoretische Wahrheit und schliesst die hinterherkommende praktische aus. Freilich wir verstehen dieses Unternehmen des Thomas: Es handelt sich eben darum, wie überall bei ihm, das Unrationalisierbare doch zu rationalisieren. Es muss Alles, auch das sittliche Handeln zu rationalisieren sein; dies ist gleichsam axiomatische Voraussetzung. Geht es nicht „direkt“[1]), so werden „reflexe Prinzipien“ erfunden, um das rationale Weltsystem da, wo es gleichsam das menschliche Handeln selbst zu durchbrechen scheint, künstlich zu schliessen. So entsteht der interessante Widerspruch, menschliches Irren gewissermassen gesetzmässig zu machen, den Grundsatz aber, der dieses (objektive) Irren sanktioniert, selber als eine Wahrheit hinzustellen. Denn dieses reflexe Prinzip ist für Thomas natürlich eine Wahrheit. Das Mittel zu diesem Zwecke bietet die verhängnisvolle Unterscheidung des Aristoteles zwischen dem praktischen und theoretischen Intellekt, wie wir bereits anführten, prudentia und intellectus speculativus, wie Thomas unterscheidet. Diese prudentia ist bei Thomas eigentümlicher terminus, indem hier das Wort ganz anders als in der Frühscholastik nicht mehr als Vermögen die Mittel zu gegebenen Zwecken zu suchen gemeint ist, sondern als Vermögen den (freilich noch objektiv gedachten) Bestand oder Nichtbestand der Zwecke selbst (wie sie das Gesetz eben vorschreibt) zu untersuchen. Damit ist nun auch der Zusammenhang dieser Form der zwiefachen Wahrheit mit der früher genannten angedeutet, wenngleich Thomas dieser ersten Form viel entfernter steht wie die Nominalisten, wie z. B. Scotus. Der Gedanke rückt gewissermassen der Offenbarung bereits näher an den Leib. Vom rein technischen Mittel bekommt er bereits einen mehr normativen Charakter. Er giebt zwar noch keine Gesetze für das Handeln, urteilt aber bereits über den Bestand von Gesetzen. So ist es auch zu verstehen, wenn in der bedeutendsten und umfassendsten Darstellung der thomistischen Moralphilosophie in Viktor Kathreins zweibändigem Werke die Klugheit (prudentia) als „Königin der Tugenden“ hingestellt wird. Auch hier wird ausdrücklich gelehrt, dass die Klugheit nicht blosse Ueberlegung über die Mittel ist (wie es der gewöhnliche Sprachgebrauch im Grunde erforderte), sondern die Vernunft selbst, sofern sie die Erfordernisse der sittlichen Gesetze

[1]) S. hierzu Leimbach, S. 40 a. a. O.

in den einzelnen Fällen bestimmt. Damit war aber offenbar der erste Schritt zu der späteren typischen Lösung des Problems gethan, der gemäss die Vernunft nun weder rein technisch noch als Organ zur Erkenntnis der unabhängig von ihr bestehenden göttlichen Gesetze, selbständig und aus sich selbst heraus die sittlichen Gesetze bestimmt. Dahin musste die Lehre des Thomas vom Naturgesetz notwendig treiben. Bei diesem selbst hat das Naturgesetz einen eigentümlich schillernden Charakter angenommen, was bei der Synthese der Aristotelischen und christlichen Weltanschauung ja auch unumgänglich war. Es ist einerseits ganz und gar das gestaltende Prinzip des Aristotelischen *πολιτικὸν δίκαιον φυσικόν* (im Gegensatz zum *π. δ. νομικόν*), d. h. ein Ausfluss der Menschenvernunft. Da aber bei Thomas dieselbe Vernunft das Dasein Gottes als Weltschöpfer erkannt hat, wird es gleichsam hinterher doch wieder ein Ausfluss des göttlichen notwendigen Willens, des Wesenswillens Gottes (im Gegensatz zu dessen freiem Willen, aus dem das göttliche positive Gesetz fliesst). Der früher viel innigere Zusammenhang der einfachsten moralischen Vorschriften mit der Gottheit ist hier bereits gelockert, indem das Naturgesetz zwischen Gott und Mensch in die Mitte tritt, freilich noch so, dass die Harmonie nicht gestört wird. Die viel selbstständigere Stellung, welche das Naturgesetz und das daraus fliessende Naturrecht bei Hugo Grotius findet, der bekanntlich gesagt hat, dass auch bei der Nichtexistenz Gottes das Naturrecht bestehen bliebe, und der noch weitere Fortschritt bei Pufendorf ist nur die Etappe einer weiteren Loslösung der Moralvorschriften von der Gottheit. Das für unser Problem Wertvolle in diesem ganzen Zusammenhang besteht darin, dass seit Paulus allen Moralphilosophen eine Alternative gestellt war, nach deren einem Teile sie unbedingt greifen zu müssen glaubten: Immer hiess es: Gott und Vernunft; was der Gottheit an gesetzgeberischer Kraft und Recht genommen wurde, kam der Vernunft irgendwie zu Gute; und ebenso umgekehrt. Bei Thomas mildert dies Verhältnis noch der Gedanke des Naturgesetzes, das harmonisch aus beiden Prinzipien herausfliesst. Später verschärfte sich der Gegensatz immer mehr. An eine dritte mögliche Quelle der sittlichen Vorschriften dachte man nicht. Ein solche im Gefühlsleben des Menschen zu finden, blieb den Engländern vorbehalten; und wir werden später sehen, dass erst durch das Hineintragen dieses neuen Prinzipes die innerliche Ueberwindung der Lehre von der doppelten Wahrheit ermöglicht wurde, dass erst hierdurch das „Richtige" von dem „Wahren", das bei Thomas identifiziert wird, unterschieden werden kann. Was die Gestaltung der thomistischen Lehre von der subjektiven Wahrhaftigkeit betrifft, so ist zunächst zu sagen, dass sie von der rigoristischen Tradition des Augustinus beherrscht ist. Bezüglich der Definition der Wahrhaftigkeit ist zu bemerken, dass die Absicht zu täuschen in die Definition nicht eingeschlossen wird (Summa th. 2. 29. 110 a. 1). Die Folge hiervon ist eine doppelte: Erstens werden diejenigen unwahren Aeusserungen zu Lügen, bei denen der Redende (Thomas kennt im allgemeinen nur Wortlügen) weiss, dass der Angeredete ihm nicht glaubt. Zweitens sind hiernach jene Aeusserungen keine Lügen, bei denen die Absicht zur Täuschung vorhanden ist, ohne dass ein als unwahr erkennbarer Vorstellungsinhalt geäussert wird, also alle doppelsinnigen Redensarten und Restriktionen. Kathrein erklärt S. 83 II die Sache so: „Derartige doppelsinnige Redensarten sind keine Lügen, weil die gebrauchten Worte wirklich das ausdrücken, was der Redende im Sinne hat." So entscheidet den Thatbestand einer Lüge nicht das Verhältnis des mit dem Bewusstsein der Wahrheit begleiteten Vorstellungsinhaltes im Redenden zu dem erzeugten oder beaufsichtigten Vorstellungsinhalt im Zuhörer, sondern das Verhältnis des mit dem Wahrheitsbewusstsein begleitenden Vorstellungsinhaltes zur Aeusserung (den Worten, Sätzen) selber. Wir weisen, wie unser systematischer Teil besser begründen wird, diese Definition als zu blos äusserlicher Werkgerechtigkeit verführend bereits hier zurück. Abgesehen hiervon wird vom hl. Thomas die Lüge nicht als eine Rechtsverletzung eines Anderen verworfen, sondern ihrer Natur nach. (S. Summa th. 2. 2. 9. 110 a. 3 ad 4.; vgl. Kathrein S. 82 II.) Wir können hier nicht umhin zu bemerken, dass hier von Thomas eine moralphilosophische Methode eingeführt wird, die später z. B. auch bei Kathrein[1]) sehr schlimme Erfolge gezeitigt hat. Es wird nämlich allenthalben ein Rigorismus erschlichen (ob subjektiv oder nur objektiv, ist gleichgiltig) dadurch, dass in den Begriff der Handlungen, die es zu verdammen gilt, z. B. der Lüge, nur das aufgenommen wird, was auch nach anderen, weit laxeren Systemen, als böse gilt. Dies ist einfach und billig, wird aber nicht den Ansprüchen gerecht, die wir an eine wissenschaftliche Behandlung der Probleme zu stellen haben. Wenn z. B. wie bei Kathrein a. a. O. gesagt wird, im Begriffe des Redens liege bereits der „Gedankenaustausch vernünftiger erwachsener Menschen", so ist es leicht, Rigorist zu sein. Denn die einem Kinde oder einem Wahnsinnigen gegenüber geäusserten Lügen sind dann keine, da Lügen das „Reden" subjektiver Unwahrheit ist, Kinder und Wahnsinnige keine vernünftigen, erwachsenen Menschen sind. Dies ist Rigorismus der Worte, aber nicht der Sachen. — Die nachthomistische Scholastik hat, wie sie auch sonst weniger neue Ideen hervorbrachte, sondern sich mit einer schärferen Durcharbeitung der alten Probleme beschäftigte, auch bezüglich unserer Frage eine neue Antwort nicht erteilt. In dem (letzten) umfassenden Werke des Jesuiten Suarez, dem letzten gewaltigen Kulturniederschlag der scholastischen Wissenschaft, findet sich bei all seinem Reichtum unser Problem noch an alter Stelle. Erst durch die Reformation und die nachfolgende Philosophie beginnt ein kräftiger Umschwung, der auch hier seine Wirksamkeit äussert. Er besteht, kurz gesagt, in dem Bruch mit der ganzen rationalistischen Methode der Scholastik. Zunächst macht sich dieser Bruch nur der Religion gegenüber bemerkbar durch eine ungeheure Vertiefung des Glaubensbegriffes durch

[1]) Man sehe die Kritik des Grotius bei Kathrein II, S. 76.

Luther selbst. Der objektive Inhalt der Religion, der während der Scholastik gewissermassen als starres Gebilde ausserhalb der Menschheit schwebte und dieser ein Objekt der Vernunfterkenntnis bilden sollte, wird mit gewaltiger Kraft nun auf jedes einzelne Gemüt bezogen und in tiefere Lagen der menschlichen Seele, als das abstrakte Denken eine darstellt, hineingedrängt. „Es ist nicht genug, dass Einer glaubt, es sei Gott, Christus habe gelitten und dergl.; sondern er muss festiglichen glauben, dass Gott ihm zur Seligkeit ein Gott sei; dass Christus für ihn gelitten hab, gestorben, gekreuzigt, auferstanden sei, dass er sein Sünd für ihn getragen hab" (E. A. 22, 136). Oder: „Der Glaube geht auf Dinge, die nicht einleuchten. Damit also der Glaube Platz habe, muss Alles verborgen werden, was Sache des Glaubens ist." (Nach Eucken, Lebensanschauungen, S. 282.) Oder man denke an jenes tiefsinnige, paradoxe Wort, das man den Extrakt der ganzen Lutherischen Reformthätigkeit nennen könnte: „Wenn wir Gott wüssten; was hätten wir denn da zu glauben." So wird der Glauben von einem weniger gewissen Fürwahrhalten als es das Wissen gestattet ein thätiges, gefühlsstarkes Ergreifen der Gottheit und Festhalten. Es erscheint nicht mehr als eine Art des Wissens, eine schlechtere Art als diejenigen, zu der uns Erfahrung und folgerichtiges Denken oder Begriffsanalyse führen, sondern wird in gewissem Sinne (freilich noch nicht genügend begrifflich scharf) diesen gewöhnlichen Prozessen zur Wahrheitsforschung entgegengesetzt. Hierdurch erleidet freilich der Wahrheitsbegriff eine der Wissenschaft gefährliche Umprägung ins Mystische und der abstrakte Denkprozess verliert seine objektive Reinheit, auf Grund deren er leidenschaftslos die Thatsachen suchen kann, ohne sie durch vorgefasste Wertungen durch Gefühl und Leidenschaft zu entstellen. Der Wert der Gottheit tritt an Stelle ihrer blossen Thatsache in den inneren Blickpunkt des Zeitgeistes, um einen Ausdruck Wundts zu gebrauchen. Denn wenn auch Wissen und Glauben eine gewisse Trennung erfuhren, so war doch diese Trennung nicht gross genug, um die beiden vom Kampfe mit einander zu hindern. So ist es leicht erklärlich, dass die gleichzeitige aufklärende humanistische Bewegung in Deutschland, durch Erasmus hauptsächlich vertreten, trotz der gleichen Interessen, die sie als fortschrittliche Bewegung mit der religiös-reformerischen gemein hatte, doch auch in Widerspruch mit ihr geriet, wie es beispielsweise in der Polemik Luthers mit Erasmus über die Willensfreiheit zum Ausdruck kam. Die Reformation ohne Verbindung mit dem Humanismus, eine Verbindung, die weniger innerlich begründet als historisch zufällig war, hätte es zu dem nachfolgenden Aufschwung der Wissenschaften, wie er uns seit Beginn der neueren Philosophie allenthalben entgegentritt, nimmermehr gebracht[1]). So sagt auch Eucken (Lebensanschauungen, S. 283): „Jene Abweisung der Vernunft war zugleich ein schroffer Bruch mit all den freien Bewegungen und Gedankenrichtungen, welche in Reformationszeiten schon mächtig aufstrebten."

[1]) Siehe hierzu die trefflichen Bemerkungen Jodls: Geschichte der Ethik, Bd. I, S. 82—83.

Der Wahrheitsbegriff, wie ihn Luther geprägt hatte, indem er in Gott weniger die Thatsache als den auf jeden Einzelnen bezüglichen ungeheuren Wert sah und indem er in die erkenntnistheoretische Funktion selber, die zur Gottheit führt, Gefühl und Willen einschloss, war für strenge, wissenschaftliche Forschung durchaus unbrauchbar, was auch, wie wir sehen werden, später genügend hervortrat. Gemäss dieser gekennzeichneten Stellung Luthers zu Wahrheit und Glauben war auch seine Stellung zum Problem der Wahrhaftigkeit. Wie wir sahen und noch sehen werden, findet bei den Denkern gewöhnlich diese Frage eine von ihrer Gesamtanschauung über die Funktionen der menschlichen Seele, welche sittliches Handeln verursachen, sehr getrennte Behandlung, ja sogar, wie wir wohl jetzt schon behaupten dürfen, eine widersprechende. Anders bei Luther. Es ist dies ja nicht ein allzuseltenes Phänomen in der Geschichte der Philosophie, dass während der einen Zeitphase zwei Theorien ruhig nebeneinander bestehen, die sich in einer anderen Phase hart bekämpfen[1]); dies gilt ebenso für Persönlichkeiten. Entscheidend ist hier, ob mehr Einheit oder Differenziertheit des seelischen Lebens vorhanden ist. Bei einem so eminent einheitlichen Charakter, wie ihn Luther besass, ist dies also wohl erklärlich. Aus den Publikationen, aus den Kgl. preussischen Staatsarchiven von 1880, Bd. V, ersehen wir, dass Luther in einer Konferenz vom 15. und 17. Juli 1540 dem Landgrafen von Hessen in Sachen der Doppelehe erklärte: „Eine Notlüge, Nutzlüge, Hilfslüge zu thun, wäre nicht wider Gott." Der Landgraf soll hierauf an Luther geschrieben haben: „Denn Lügen lautet übel, hat's auch kein Apostel keinem Christen gelehrt, ja Christus sogar höchst verboten, man soll bei Ja und Nein bleiben"[2]). Bemerkenswert ist bei diesen Worten Luthers, dass er es nicht bei der Erlaubnis der Notlüge belässt, sondern noch „Nutz- und Hilfslüge" hinzufügt; denn der Begriff Nutzlüge kann hier doch sehr schwerlich als eine Lüge, die einem Andern nützt, gefasst werden, sondern als eine solche, die schlechthin nützt. Dass der Ausdruck im letzteren Sinne gemeint ist, beweist auch der Anlass; denn der Landgraf will sich doch selber durch eine etwaige Lüge nützen, nicht irgend jemanden Andern; freilich könnte man hier wohl die Frage aufwerfen, ob nicht die meisten und gerade die schlimmsten Lügen in diesem Sinne Nutzlügen sind, ob der Unterschied zwischen einer völligen Erlaubnis des Lügens und der Nutzlügen eigentlich noch gross ist. Natürlich wäre es nur sehr ungereimt, auf Grund dieser Worte Luthers an seiner persönlichen Ehrlichkeit zu zweifeln, die für uns über alle Zweifel erhaben dasteht. Denn in dem Sturm und Drange der geistigen Entwickelung Luthers mag so manches Wort gefallen sein, welches die Goldwage des hinterherkommenden objektiven Beobachters falsch charakterisieren würde und das (wie ich für Cathrein bemerken

[1]) Z. B. bei Grotius die doppelte Ableitung des Ethischen aus der Vernunft und den sozialen Trieben. Später wird hieraus der Kampf des englischen Intellektualismus mit der Gefühlsethik.

[2]) S. Cathrein, II S. 75.

möchte, der die Sache in einer Anmerkung nicht ohne Schadenfreude erzählt) ein gelehrter Jesuit in seinem kühlen Studio auf gutgefalztes Papier still hinzuzuschreiben freilich keinen Grund findet. Aber, wie dem auch sein möge: Ein Zusammenhang mit der so geäusserten Anschauung Luthers und der durch ihn erfolgten Umgestaltung des Wahrheits- und Glaubensbegriffes dürfte doch vorhanden sein. Denn wie dort das Hauptaugenmerk auf den Wert der Gottheit gegenüber ihrer blossen Thatsächlichkeit gelegt wird, so hier auf den Wert der Aussage gegenüber ihrer Wahrheit, was im letzteren Falle geradezu zu einer Sprengung des sittlichen Begriffes der Wahrhaftigkeit (als der Eigenschaften, die Thatsachen, so wie sie stattgefunden haben, zu berichten) durch Wertüberlegungen führt. Es ist dies um so interessanter, als neuere[1]) illusionistische Bewegungen in der Religionsphilosophie von hier aus bei Luther eine gewisse Berechtigung finden. Denn wenn auch Luther nie so weit gegangen war, die objektive Thatsächlichkeit der Gottheit auch nur in Zweifel ziehen zu wollen (hievor bewahrte ihn sein gewaltiges Gemüt, das den höchsten Wert gewissermassen unbewusst mit der Realität verschmolz), so mussten doch ruhigere, mehr intellektuell begabte Köpfe mit breiterer Thatsachenkenntnis den Widerspruch, der sich bei Luther nur in dem untergeordneteren Problem der Wahrhaftigkeit zwischen Thatsache und Wert aufthut, bis in die Höhe metaphysischer Gegenstände tragen, so dass die Thatsächlichkeit der Gottheit, die bei Luther im Gegensatz zur Scholastik in den Hintergrund tritt (wenn sie auch da ist), nun gänzlich vor der subjektiven Erregung über ihre Vorstellung verschwand. Die Stellung zum Wahrhaftigkeitsproblem blieb denn auch bei den früheren protestantischen Denkern die gleiche. Besonders ausführlich behandelt es Hugo Grotius. Wenn er das „mendacium" von dem „falsiloquium" unterscheidet, lässt er den Gefühlston des Bösen nur auf einen Teil der Unwahrhaftigkeit[2]). Nur demjenigen ist durch ein mendacium Unrecht geschehen, der ein Recht auf Wahrheit hat. Dieses Recht wird ihm aber erst durch den Vertrag, der den Staat gründet, und ist als solches mit den übrigen Rechten, die aus diesem Vertrage und seiner Einhaltung hervorgehen, keineswegs perpetuell. Jeder kann dies Recht verlieren oder auch (wie Unmündige) überhaupt noch nicht besitzen. Grotius unterscheidet, von diesem Prinzipe ausgehend, nun sechs Fälle, in denen ein falsiloquium nicht zugleich mendacium ist. So z. B. gegenüber Kindern und Irrsinnigen, sodann, wenn ein Dritter, aber nicht der Angeredete getäuscht wird, wenn dem Anderen Vorteil hieraus erwächst. Der Vorgesetzte hat das Recht gegenüber dem Untergebenen auf Grund seines ius supereminens über alle Rechte des Unterthanen. Nur Gott darf nie die Unwahrheit äussern, aber nicht, weil diese seiner Güte widerstritte, sondern weil sie (nach Plato) ein Zeichen von Schwäche ist. Zuletzt

[1]) Ich denke vor allem an Ziegler und Natorp.
[2]) De jure belli et pacis I III a. § II n. I.

ist die Unwahrheit auch den Feinden gegenüber nicht mendacium[1]). Auch hier zeigt sich Grotius als Scholastiker[2]) des Protestantismus; er systematisiert und ordnet die dort gegebenen Impulse. Aber auch mit seiner Gesamtanschauung über die Wurzeln der Sittlichkeit hängt die hier gegebene Lösung zusammen. Indem er die tierischen Instinkte der Mutterliebe, das Mitleid des Kindes etc. zur Erleuchtung der menschlichen Sittlichkeit heranzieht und letztere nur als eine vernünftige Ausgestaltung dieser naturgegebenen Triebe anspricht, vertritt er (psychologisch geredet) eine berechtigte Kausalität des Gefühlslebens auf das Denken und Aeussern der Gedanken. Nichts Anderes als eine solche Kausalität ist aber auch die Lüge (wie wir im systematischen Teile noch besser bemerken werden). Wie bei Grotius die Vernunft des Ethos mehr einen triebartigen Charakter bekommt, so auch ähnlich bei Bacon. Die angeborenen Normen, das „Licht und Gesetz der Natur" der Scholastik wird ihm zum sozialen Trieb[3]); die Vernunft als der Begriff, in dem Reflexion und Gemüt als Einheit gedacht werden, ist bei ihm dem Worte, nicht aber der Sache nach zu finden. Reflexion, Erkenntnis tritt hier in Gegensatz zu Gefühl. Hiermit ist auch seine Stellung zu unserm Problem bereits angedeutet. Wahres und Gutes finden zwar in Gott für ihn eine Einheit, aber diese Einheit ist für ihn mehr Tradition, Convention als Erlebnis. Wenn er die Gottheit noch nicht rein auf das Gefühl stellt, wie es Spätere thaten, so ist der einzige Grund hiefür, dass er sich mit dem Problem nicht innerlich beschäftigte, dass ihn die religiöse Frage im Grunde kalt liess. Indem er den geistigen Blick mit aller Macht auf die Natur lenkt, „entwickelt sich bei ihm die Neigung, Intellekt und Geist gleichzusetzen" (Eucken, S. 346). Der Widerspruch dieser erkenntnistheoretischen Wendung zu den Gütern des religiösen und sittlichen Lebens kommt ihm nicht zu Bewusstsein. Er trennt zwei Welten auseinander; aber er sucht sie weder zu vereinigen, noch heisst er diese Trennung mit klarem Bewusstsein sachgemäss und richtig. So wenig man bei ihm von Monismus reden kann, so wenig auch von Dualismus, im Sinne einer Weltanschauung. Der Dualismus ist gewissermassen im Blute, nicht im Geiste. Dies ist nur dadurch erklärlich, dass der durch induktiv-naturwissenschaftliches Denken und klares sich Hingeben an die Sinnenwelt unterdrückte Affekt, sich anstatt an die höchsten Güter zu wenden und auszuleben, ein praktisch-technisches Wirken zu erzeugen sucht. So entstehen in seiner Seele drei Gebiete, die wenig von einander wissen. Das Gebiet des objektiven, klaren, von allem Gefühle unbeeinflussten Denkens, die Welt praktisch-technischen Schaffens, das am wenigsten entwickelte Gebiet der Religion und Sittlichkeit. Die erste Welt bedingt die zweite, während die dritte unverbunden an den beiden hängt. Denn auch das praktisch-technische Schaffen, das Bacon empfiehlt und dem

[1]) A. a. O. § 12—16, 17—18.
[2]) Er kannte die Scholastik sehr gut und sprach es offen aus, was er ihr verdankte.
[3]) S. Jodl, I, S. 95.

er in prophetischem Geiste eine ungeheure Zukunft eröffnet, sucht keinen Anschluss an die Sittlichkeit und Religion. So gehört Bacon zu den wenigen, grossen Denkern in der Geschichte, die dem Dualismus zu sehr gelebt haben, als dass sie ihn hätten lehren können. Trotzdem hat er, mehr indirekt, durch seine Neugestaltung der Wissenschaft zu einem langsamen Fort- und Zusammenarbeiten vieler, auch zeitlich getrennter Forscher mitgewirkt, die Idee einer objektiven, gleichsam über allen einzelnen Denkern schwebenden Wissenschaft zu erzeugen, die keiner ganz besitzt, die jeder nur zum Teile in sich trägt. So wird gerade dieser durchaus unhistorische Denker paradoxerweise zum Förderer des historischen Zusammenschlusses der Forscher. Indem die Wahrheit so auf Einzelne verteilt, doch aber als einheitliches Ziel gedacht, erwächst ihr ohne allen Bezug auf das Gute, nach Einiger Meinung eine sittliche Kraft [1]). Ich möchte aber bereits hier daran einen Zweifel wagen. Abgesehen von den endlosen Prioritätsstreitigkeiten, der Eifersucht und dem Neide unter den Gelehrten, den dieser (für mich ebenso wie für Andere notwendige) Wissenschaftsbetrieb mit sich bringt, scheint mir die hier verschmähte Systemwissenschaft, auch wenn sie schneller zum Abschluss schreitet als es unter bewusstem oder unbewusstem Opfer des Intellekts geschehen könnte, einen innigeren Bezug zu sittlichem Handeln zu haben. Handeln verlangt Entscheidung, und sein grösster Feind ist Zweifel und Kritik. Entscheidung aber ist die innerste Natur des Systems; Zweifel und Kritik das Lebenslicht aller induktiven, langsam fortschreitenden Wissenschaft. Gerade wie wir im Leben oft das Denken abbrechen müssen, so bricht der Systematiker gleichsam die Strebungen der intellektualen Kultur seiner Epoche ab, damit wenigstens das bisher Erreichte in Leben und That eingehe. So richtet sich die von Bacon inaugurierte Forschung freilich nicht gegen das gute Handeln als solches; wohl aber gerät sie in einen gewissen Widerspruch mit dem Handeln überhaupt. In dem systematischen Teile werden wir sehen, dass Alles darauf ankommt, ob man diesen Wissenschaftsbetrieb für unumgänglich notwendig hält oder nicht, dass die Lösung unseres ganzen Problems in gewisser Hinsicht von dieser Frage abhängt. Zu betonen ist im übrigen noch, dass dieser Betrieb nicht etwa zufällig ist und bei gleichen logischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen noch eine Aenderung derselben erfolgen könnte. Vielmehr folgt dieser Betrieb notwendig aus dem Begriff einer induktiven Forschung, wobei es sogar gleichgültig erscheint, ob die Induktion in rein Baconischem Sinne oder in idealistischer Art (wie etwa in Sigwarts Logik) gegründet und geboten wird, wofür der treffendste Beweis die Uebereinstimmung Bacons mit dem Idealisten Sigwart in diesem Punkte ist (s. hiezu Sigw., Kl. Schr. II, „Die sittlichen Grundlagen der Wissenschaft"). In beiden Denkern, Bacon und Grotius, liegen die Keime zu der nachfolgenden Spaltung der englischen Moralphilosophie in Intellektualismus und Gefühlsmoral. So sehr sich die verschiedenen Denker, welche diesen Richtungen angehören, unterscheiden mögen: Für unser Problem kommt gerade nur dieser Unterschied in Betracht. Die Hauptrepräsentanten der ersteren Richtung sind Hobbes und Cudworth. Bei Hobbes ist für unser Problem hauptsächlich dies interessant, dass es hier den denkbar schroffsten und einseitigsten Intellektualismus, der in dem reinen Verstande das einzige wertvolle und den blossen Bewusstseinsthatsachen überlegene Vermögen der Seele erblickt, trotzdem zu gelingen scheint, zu äusserst festen, gewichtigen, ja überstrengen Normen zu gelangen. „Jede Verletzung des natürlichen Gesetzes entsteht nur durch falsches Schliessen, nur durch die Thorheit der Menschen, welche die zu ihrer eignen Erhaltung unentbehrlichen Verpflichtungen gegen Andere nicht zu erkennen im Stande sind" [1]). Sieht man den Satz nur oberflächlich an, so erscheint hier die Wahrheit, die nur aus blosser Reflexion, nicht aus Vernunft (im Sinne der Scholastik) hervorgegangen ist, das Gute als einen Teil zu umschliessen: Das Gute eine Wahrheitserkenntnis unter anderen, die natürliche oder sonstige Gegenstände haben. Zu einem ähnlichen Satze waren wir bei Plato gekommen. Wie ist aber dies möglich? Denn, dass diese beiden Denker auch nur Aehnliches meinten, ist von vornherein ausgeschlossen. Das Rätsel löst sich leicht, wenn man bedenkt, dass in Platos „Vernunft" Willens- und Gefühlselemente, Induktion und Phantasie einbeschlossen liegen, hier aber die „Vernunft" zu rein abstraktem, diskursivem Denken geworden ist. Wenn Plato die Sittlichkeit von Einsicht verursacht sein lässt, so findet dies seine Berechtigung in der die ganze antike Philosophie durchziehenden Undifferenziertheit an Denken und Wollen, während hier bei Hobbes, wo das Denken alle Wertungselemente verloren hat (wie uns seine mechanische Naturwissenschaft ja unwiderleglich beweist), allein im Stande sein soll, Normen zu begründen. Wie gelingt ihm nun aber dieses philosophische Taschenspielerkunststück? Offenbar durch jenen Grundfehler, der dem ganzen intellektualistischen Utilitarismus bis auf Helvetius gemeinsam ist, wenngleich er bei Hobbes in der denkbar stärksten Form auftritt: Er begründet nicht die Normen, sondern er beweist blos ihre Vorteile und verwechselt logische Abhängigkeit zweier Phänomen mit ihrem objektiv-causalem Zusammenhang. Er hält die Ueberlegung, die er als Forscher über „bellum omnium contra omnes", „Bürgerfrieden" und dessen nützliche Konsequenzen anstellt, für jene seelische Ursache, welche in den Menschen den Uebergang vom Naturstande zur staatlichen Gemeinschaft hervorgebracht hat. Also nicht nur der Mangel an allem genetischen und historischen Sinn bringt jenes Paradoxon der blossen Reflexion und der festen Norm zu Stande, sondern noch hinzukommend der positive Glaube, er hätte genetisch und auch normativ begründet, was er sich rein logisch zurechtgelegt hat. So finden wir bei ihm, bezüglich unseres Problems, denselben Dualismus wie bei Bacon, nur noch in weit

[1]) Siehe Sigwart, Kl. Schriften II. Teil: „Die sittlichen Grundlagen der Wissenschaft."

[1]) De Cive, Cap. II § 1 p. 169.

härterer Form; auch hier gelangt er nicht zum Bewusstsein, da das gesamte seelische Leben nur von der einzigen (Natur-)Aufgabe der mechanischen Naturerklärung beherrscht ist. Ganz anders beim zweiten Repräsentanten des Rationalismus, bei Cudworth[1]). Er war der Gründer jener Schule von Cambridge, welche in gleichem Masse den religiösen Dogmatismus der Puritaner, wie den Radikalismus des Hobbes bekämpfte. Man hat ihn einen Vorläufer Kants genannt und er ist dies auch in gewisser Hinsicht bezüglich unseres Problems. Auch für ihn ist das Gute eine Erkenntnis der Vernunft und als solches eine „ewige Wahrheit“. Die „recta ratio“ und die „lex naturalis“ sind Begriffe, die Hobbes und Cudworth gemeinsam haben. Indem aber Cudworth auf Plato und den Neuplatonismus des Plotin zurückgeht, ist seine ratio natürlich nicht blosse Reflexion wie dort, sondern ein gehaltreiches (a priori erkennendes) Vermögen. So rückt hier die Vernunft dem Wollen wieder näher, indem das Denken selbst als eine Thätigkeit und Schöpfung erscheint. Dabei ist freilich von einer völligen Autonomie der vernünftigen Sittlichkeit im Kantschen Sinne keine Rede. Im göttlichen Geiste, der hier als reine Intelligenz (nicht als Wille wie später bei Lotze) gedacht ist, haben die sittlichen Ideen ihren Ursprung. Es ist klar, dass diese Anschauung in völligem Widerspruch mit der Naturwissenschaft eines Bacon treten muss. Das Problem hat keine neue Stufe erreicht. Es mochte für die Theologie und für die tiefere Fundierung der Sittlichkeit hier manches gewonnen sein; indem die sich entwickelnde Naturwissenschaft samt ihren logischen Voraussetzungen unter den Tisch fiel (denn niemals hätte diese mit der ratio des Cudworth erfolgreich weiterarbeiten können), fand das Problem eine antike Lösung, die sich wohl in einem engeren Schulkreis halten konnte, darüber hinaus aber keine Zukunft besass. So knüpfen denn auch die nachfolgenden englischen Ethiker durchaus an Hobbes an. Locke gelangt über die Stellung des Hobbes hinsichtlich unseres Problems nicht hinaus. Denn dass zu dem Willen des Souverains hier noch als bestimmend für die Handlungen des Willen Gottes und die öffentliche Meinung tritt, ist für unsere Frage wenig erheblich. Hier wie dort befinden wir uns im Kreise des intellektuellen Utilitarismus, für den das Gute ein Teil der Reflexionswahrheit ist. Dabei wird nicht einmal der Unterschied dieses Teiles der Wahrheit, der das Gute ist, mit dem Ganzen deutlich empfunden. Denn der Kreis der Denkobjekte selber erhält hier eine utilitarische Bestimmung. „Unsere Aufgabe hier ist nicht, alle Dinge zu erkennen, sondern die, welche unser Benehmen angehen.“ (Nach Eucken, Lebensanschauungen.) Indem so das Denken als ein Aufsuchen von Wahrheit selber von praktischen Gesichtspunkten geleitet wird und das Gute gleichfalls utilitarisch bestimmt wird, kommt dieses von vornherein leichter mit jenem zur Deckung. Dagegen rückt unser Problem auf eine neue Stufe in der schottischen Schule. Hier wird eine Stellung eingenommen, welche die entgegen-

[1]) Jodl, I S. 129—133 benutzt.

gesetzten Interessen des Wahren und Guten noch am besten zu einer gewissen Einigung führt. Und zwar erfolgt dies zunächst durch Hutcheson. Der Vernunftbegriff eines Cudworth mit seinem platonischen Charakter, der sich im Gegensatz zu aller induktiven Forschung befindet und der Vernunftbegriff eines Bacon und Hobbes, der zwar dieser Forschung gute Dinge leistet, als blos diskursive, abstrakte Reflexion aber nimmer zu einer Begründung, wenn auch zu einem Verstehen der Vorteile des Sittlichen führen kann, die rein emotionelle Sittlichkeit eines Shaftesbury, welche das sittliche Phänomen in einem ungeleiteten Naturtriebe, für den der Mensch mehr Sklave als Herr ist, aufgehen lässt, alle diese Theorieen mit ihren Mängeln werden hier glücklich umschifft. Von einer teleologischen Erklärung des Sittlichen, wie sie (wie oft vergessen wird) ein Hobbes so gut als ein Plato verfocht, wie verschieden die Inhalte des Zieles auch gewesen sein mögen, wird hier eine wirkliche Kausalerklärung mit psychologischen Mitteln unternommen. Hier wird ein neuer Begriff geprägt: „Der moralische Sinn.“ Dieser moralische Sinn ist ein gemeinsames Produkt von Reflexions- und Gefühlsprozessen. Er ist nicht blos ein passives Vermögen, wie es der Ausdruck „Sinn“ erwarten lässt[1]). Vielmehr hat die Vernunft als thätige Reflexion die Aufgabe, die Eindrücke mit denen ihren anhaftenden Gefühlen zu vergleichen. Dies klingt freilich ein wenig utilitaristisch. Und ganz freizusprechen von Utilitarismus scheint Hutcheson auch nicht zu sein. Totzdem bedenkt der Denker immer wieder die Unmittelbarkeit des sittlichen Gefühls, das von allen anderen Gefühlen der blossen Lust streng unterschieden wird. So gerät hier unser Problem auf eine durchaus neue Stufe. Das Gute ist nicht mehr eine Wahrheit, auch die Wahrheit nicht ein Teil des Guten. Das Gute ist eine Folge jenes moralischen Sinnes, der allen Menschen angeboren, weder durch Denken, noch blosse passive Sympathie ersetzt werden kann. So wird hier neben das Denken, als einer mehr als blos psychologischen Funktion, aus dem Bewusstsein der moralische Sinn als einer normgebenden Kraft kräftig herausgehoben. Die Erscheinung der verschiedenen Anschauungen der Völker über die Sittlichkeit, welche sonst für die Relativität des Sittlichen geltend gemacht wird, wird auf die Verschiedenheit in dem Grade und der Art ihrer Vernunftthätigkeit zurückgeführt. Freilich ergiebt sich hieraus eine gewisse Inkonsequenz insofern, als zuerst die Vernunftthätigkeit in den Begriff des moralischen Sinnes aufgenommen, dieser moralische Sinn als allgemeinmenschlich bezeichnet wurde, während nun gerade die Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen der Völker durch eine Verschiedenheit der Vernunftthätigkeit erklärt wird. Auch wird gewissermassen hinterher betont, dass die „grossmütigen Regungen unserer Seele vollständig

[1]) Nach Jodl, S. 224, protestiert Hutcheson gegen diese falsche Auffassung selbst. Er hat den Ausdruck von Shaftesbury, bei dem er freilich das Passive einschliesst, diesen Ausdruck in Ermangelung eines bessern übernommen.

mit unseren eigenen Interessen zusammen bestehen können"[1]), wodurch der zuerst vermiedene Utilitarismus in der Form eines wunderbaren Parrallelismus sich wieder einschleicht. Auch die psychologische Analyse ist noch nicht auf der Höhe, wie wir heute wünschen möchten. Trotzdem können wir nicht verschweigen, dass uns in diesem Gedankensystem ein Weg beschritten zu sein scheint, der nach unserer Ansicht vielleicht noch am ehesten zum Ziele führt. Zunächst behält der Wahrheitsbegriff diejenige Form, die ihn zu einer streng induktiven Wissenschaft geeignet erscheinen lässt. Er braucht nicht zum Behufe, die Ethik auf ihn zu stellen, seine objektive Reinheit aufzugeben. Freilich ist zuzugeben, dass auch hier die rechte Konsequenz fehlt. Denn „wir gelangen nach Hutcheson durch Vernunftschlüsse zur Erkenntnis eines weltregierenden Geistes und einer sittlichen Weltordnung"[2]). Hier erhält die Vernunft freilich den Charakter eines metaphysischen Organes, ja es scheint, als wäre die ganze Mühe zur Umgrenzung eines moralischen Sinnes überflüssig gewesen, wenn wir eine sittliche Weltanschauung durch Vernunftschlüsse erkennen können. Man muss jedoch diesen Widerspruch, der ja grosse Lücken des Systems aufzeigt, nicht so verstehen, als hätte Hutcheson seiner Vernunft hierdurch den Charakter eines intuitiven Vermögens geben wollen. Zweitens aber wird durch die Festsetzung eines moralischen Sinnes die Ethik und ihr Fundament nicht in den Wechsel der wissenschaftlichen Reflexion hineingezogen. Die sittlichen Zustände erhalten eine gewisse Stabilität (durch den Gefühlsinhalt des moralischen Sinnes) und behält doch auch eine Entwickelungsmöglichkeit (durch den Vernunftinhalt des moralischen Sinnes). Diese Folge (man verzeihe hier die Antezeption unseres systematischen Teiles) scheint mit der gesamten historischen Kulturentwicklung gut übereinzustimmen. Denn so sicher sich die sittlichen Zustände im Laufe derselben verbessert haben, so sicher ist dieser Fortschritt dem Fortschritt der Wissenschaft nicht ebenbürtig gewesen. Hierfür kann eine Vernunftethik niemals eine Erklärung geben, so wenig wie eine reine Triebethik. Denn vermag erstere das Zurückbleiben der sittlichen Zustände hinter der Wissenschaft nicht zu erklären, so letztere nicht den Fortschritt. Dagegen wird jene Verschmelzung des „konservativen Gefühls" (Höffding) „mit der leichtbeweglichen Vernunft" (Goethe, Iphigenie) obigem Sachverhalt gerecht. Und viertens lassen sich vom „moralischen Sinne" aus, der über das blosse Bewusstsein als mit dem Denken gleichwertiges Organ hinausgehoben erscheint, sehr wohl Pflichten und Normen aufstellen, die wie ihre Quelle Allgemeinheit Allgemeingültigkeit besitzen können. Die Fortbilder dieser Theorie waren Hume und Adam Smith. Sie kamen über die Stellung Hutchesons unserem Problem gegenüber nicht hinaus. Was bei ihnen die psychologische Analyse des Zusammenwirkens logischer und Gefühlselemente beim Zustandekommen des sittlichen Phänomens gewinnt, verliert die Kraft und Bestimmtheit der Norm. Denn indem der „moralische Sinn", der ja schon bei Hutcheson eine Zusammensetzung war, seine Einheitlichkeit, die ihm dieser dennoch in gewisser Hinsicht gelassen hatte, ganz verliert und in Elemente zerspalten wird, verliert das ethische Organ den Charakter eines überpsychologischen Vermögens mehr und mehr; da es aber bei Hume dem Verstande nicht besser ging und auch er in elementare Assoziationsprozesse aufzugehen schien, so blieben die Begriffe des Wahren und Guten auseinanderliegend und koordiniert; der ethische Skeptizismus verliert hier dadurch seinen peinlichen Charakter, indem ein logischer Skeptizismus mit ihm einhergeht. Smith dagegen sondert die Gefühlsprozesse, die mit Hülfe des Verstandes in allgemeine Regeln eingehen („Reflexionsgefühl"), wieder schärfer ab von den übrigen Gefühlsprozessen, woraus sich bei ihm eine sehr feine und durchdachte Verbindung Shaftesburys mit Hutcheson und Hume ergiebt. Von ersterem nimmt er den „Vergeltungstrieb" auf, mit Hutcheson giebt er dem moralischen Organ einen normativeren Charakter, und Hume benützt er hinsichtlich der psychologischen Analyse. In dieser schottischen Schule, welche bis auf den heutigen Tag die Moralphilosophie Englands beherrscht, sind die Begriffe Wahrheit und Wert klar und deutlich auseinander getreten. Dies halten wir für einen sehr grossen Fortschritt; aber wir halten den Zustand nicht für den endgiltig richtigen. Der Zusammenhang dieser Ideen mit dem Utilitarismus, der bei Hume besonders stark hervortritt und der zwar in Smiths Moralphilosophie aufgegeben, in seiner Nationalökonomie aber nur um so breiter sich ausstreckt, der Zusammenhang dieser Ideen mit dem Liberalismus, der die objektiven sittlichen Mächte nicht verstehen und würdigen kann, die, wenn auch bei Hutcheson vorhandene, so doch unserer Ansicht nach ungenügende Erhebung des sittlichen Vermögens über die psychologische Thatsächlichkeit: Alles dies halten wir für Mängel, die vielleicht auf dieser Grundlage schwer, aber nach unserer Ansicht doch zu heben sind. Ein anderer Hauptmangel erscheint uns an diesen Theorien die Zusammenhangslosigkeit derselben mit Religion und Metaphysik; dagegen halten wir den Zusammenhang derselben mit dem wirtschaftlichen Leben für einen gewaltigen Vorzug (der englischen Moralphilosophie) vor der deutschen Moralphilosophie. Mag dieser Zusammenhang die Erhabenheit der sittlichen Idee auch ein wenig herunterzuziehen scheinen: es ist besser so, als dass diese Idee zwar in grosser, aber einsamer Höhe über dem Leben und seinen Aufgaben schwebt, während das Leben selber sich nach gänzlich verschiedenen Prinzipien abspielt.

Man verzeihe die Abweichung von unserem Thema in den letzten Sätzen. Wir hielten es aber für notwendig, den Punkt anzuzeigen, wo die Entwickelung unserer eigenen ethischen Anschauungen einsetzte. Denn anders würde unsere systematische Abhandlung über das Problem, welche in allgemeinen Anschauungen über die Theorien

[1]) Nach Jodl, S. 224.
[2]) Ebenda.

der Ethik ihre natürliche Voraussetzung besitzt, nicht verstanden werden[1]).

Ganz anders wie in England vollzog sich während derselben Zeit die Entwickelung unseres Problems auf dem Festlande. Die Differenzierung von Sein und Wert, von Gefühl und Verstand, welche die Reformation inauguriert hatte, konnte sich nicht erhalten, weil das ethische Gesamtproblem mit dem theologischen bei den grossen Denkern eng verknüpft war (im Gegensatz zu England), und eine Religionsphilosophie, die im reinen Gefühl oder im reinen Wollen das seelische Organ für die Erfassung des religiösen Phänomens gesehen hätte, mit beiden Kirchen und deren festen Ueberzeugung und Lehre von einer objektiven Realität der Gottheit in unauflöslichen Widerspruch hätte geraten müssen. So erscheint bei den englischen Gefühlsethikern die religiöse Indifferenz geradezu als eine Bedingung dieser Differenzierung der Begriffe, und bei Hutcheson, wo diese Indifferenz weniger stark ist, zeigt sich auch sofort der aufgewiesene Widerspruch mit der „durch Vernunftschlüsse erkannten Gottheit und sittlichen Weltordnung" und dem Gefühle, das er zum Hauptfundament der Moralität macht. Erst durch Kant, noch mehr durch Benecke und Schleiermacher vollzog sich hier eine gewisse Synthese. Zunächst aber blieb es hier, indem man die Lebensarbeit Luthers philosophisch völlig beiseite liess[2]), beim Rationalismus. „Das ethische Element des Lebens gelangte dabei nicht zur völligen Entwickelung" und „es entwickelte sich die Neigung, das Erkennen zum Hauptinhalt des Lebens zu machen" (Siehe Eucken, Lebensanschauungen, Seite 346.) Cartesius hat in der Ethik eine „grundlegende Thätigkeit nicht entfaltet" (Jodl I, S. 258). Trotzdem ist er für unser Problem von Bedeutung. Er definiert die Sittlichkeit als das „Thun dessen, was man als richtig erkannt hat". Damit ist das Gute als eine Wahrheit genügend gekennzeichnet. Wie man aber aus dieser Erkenntnis zu einer Beherrschung der Affekte, die er in seiner Schrift de passionibus animae so fein analysiert hat, gelangen könne, erscheint ganz unerklärlich. Dies hängt mit seinem schroffen psychologischen Dualismus aufs engste zusammen. In obiger Schrift, Artikel 45 und 211 sagt er, dass die Seele keine Macht über die Affekte habe; dies erklärt sich leicht, wenn man bedenkt, dass nach ihm (im Gegensatz zu der Lehre Spinozas) die Affekte aus den Bewegungen der Lebensgeister entspringen; da erscheint jede Verbindung mit dem Denken von vornherein als abgebrochen. Freilich wird dieses Verhältnis dadurch

[1]) Das Wahrhaftigkeitsproblem konnten wir, um diese historische Einleitung nicht noch länger auszudehnen, bei den einzelnen englischen Denkern nicht berücksichtigen. Es genüge der allgemeine Hinweis, dass die Gefühlsethik hier nicht rigoristisch ist, während die Intellektualethik mehr zu einem Rigorismus neigt.

[2]) Man verwechselt sehr oft die Frage, welchen Einfluss die politischen, sozialen und sonstigen Konsequenzen der Reformation für die Entwickelung der Forschung hatte mit der Frage, was sie durch Luthers geistige Arbeit profitierte. Die Antwort auf die erste Frage ist: Grosse. Auf die zweite: Zunächst Nichts.

für die Ethik wenig erheblich, als nach derselben oben bezeichneten Stelle die Affekte an sich gut sind und nur im Uebermass schlecht werden. So erscheint hier das Gute einerseits als eine Wahrheit, andererseits als etwas durchaus natürliches. Es herrscht gewissermassen ein Parallelismus zwischen Natürlichgutem und als Guterkanntem. Damit stimmt dann auch die Fassung des Willensbegriffes bei Descartes gut zusammen. Das Wollen verlegt sich (im schärfsten Gegensatz zu Aristoteles, der das Wollen und Denken zuerst klar unterschieden hatte) in den Erkenntnisprozess hinein. Velle ist affirmare oder negare und als solches ein Bestandteil des Urteils. Jedes Urteil ist eine volitio im Gegensatz zu einer blossen perceptio, welche nur Gegenstand der volitio ist. Die perceptio wird identifiziert mit passio, die volitio mit actio. Diese Begriffsbestimmungen sind ungemein bezeichnend. Aehnlich wie bei den Stoikern (*συγκατάθεσις, ἐποχή*) werden hier Thun und Leiden nicht als zwei Verhältnisse des Menschen zur Aussenwelt erfasst, sondern als Verhältnisse des Geistes zu sich selbst. So rückt der Schauplatz des Lebens durchaus in die Innenwelt und das Denken erhält einen aktiven Charakter, während das Verhältnis zur Aussenwelt durch den Mechanismus natürlicher und von Hause aus guter, ja sanfter Affekte seine fast unwillkürliche Regelung findet. So konnte das Gute nicht ein selbständiges, von der Erkenntnis und seinem Ziele, der Wahrheit unabhängiges Reich bilden. Wenn trotzdem theologisch ein strenger Dualismus vertreten wurde, der im Grunde ganz andere Lebensbedingungen im Gemüt und Geist des Menschen verlangt, als sie ein reiner Intellekt bieten kann, so war dies weit mehr durch die starke Tradition veranlasst als durch die innerlichen Kräfte dieses philosophischen Systems. Darum liegt auch hier gerade seine Hauptschwäche. Das Denken führt auf der einen Seite zu Gott (Gottesbeweise). Und auf der anderen Seite soll das Dasein der Gottheit die Möglichkeit begründen, dass unser Denken zur Wahrheit gelangen kann. Denn diese Möglichkeit erscheint durchaus als eine aus der göttlichen Willkür frei dem Menschen überlieferte Gabe (Descartes war strenger Anhänger des Skotisten und Occams, welche die Gottheit vor allem als Wille fassten). Es ist im Grunde derselbe Zirkelschluss[1]), dem wir bei Aristoteles und, wie wir zeigen werden, auch bei Sigwart begegnen, nur dass er hier gemäss des Wandels der sonstigen Verhältnisse in theologischer Form anstatt in ethischer auftritt. Hatte Aristoteles das Gute auf der einen Seite auf die Vernunft gestellt, andererseits (wie wir gezeigt haben) aber doch wieder *ἐν ἀλόγῳ μορίῳ τῆς ψυχῆς* als angeboren erscheinen lassen, so waren es bei Descartes (wenn man ganz vom Aeusserlichen absieht) dieselben Triebfedern, die ihn zu diesem Zirkel brachten. Das Denken sollte beide Male seinen „freischwebenden Charakter" verlieren, um ein Wort Euckens zu gebrauchen, und doch als Grundkraft des Geistes nicht aufgegeben werden. Es sollte tiefer begründet werden und doch der letzte Grund bleiben.

[1]) S. Eucken, Lebensanschauungen, 2. Aufl., S. 350.

Nur die psychologische Genesis des Zirkels erscheint mir bei beiden Denkern umgekehrt. (War bei Aristoteles der ethische Rationalismus die Tradition gewesen und stammen die Stellen, welche im Guten ein Irrationales sehen, hier mehr aus selbständiger Beobachtung und Verarbeitung der Beobachtungen, so ist bei Descartes der irrationale Grund des Denkens (im Willen Gottes) die Tradition und seine Zuthat das überaus starke rationelle Element seiner Ethik und Theologie.)

Dass dieser Zirkel auch bei Sigwart in der Logik wieder auftrete, werden wir bei aller Verehrung, die wir diesem hervorragenden neueren Denker zollen, später zu erweisen suchen. Wenden wir uns nun zu Spinoza, der einen gewissen Typus der Lösungen unseres Problems mit ganz besonderer Schärfe herausgearbeitet hat. Beginnen wir mit einem Satze, der sich „Kurzer Tract. von Gott etc.“ (übersetzt u. hrg. durch Sigwart), S. 74 findet: „Gott oder was wir für ein und dasselbe nehmen, die Wahrheit“[1]. Man muss den Satz recht verstehen: Gott ist nicht eine wahre Erkenntnis unter anderen wahren Erkenntnissen. Sondern die Wahrheit überhaupt als solche ist Gott. Wer eine Wahrheit hat, hat darin auch Gott. Und er hat sie nicht als das mehr oder minder symbolische Bild eines draussen liegenden Seins, sondern seine Seele identifiziert sich mit dem Sein; sie geht in ihm auf. Der Wahrheitsbegriff ist in seiner höchsten Form durchaus intuitiv und mystisch gedacht. Spinoza kennt wohl auch eine Wahrheit, die aus diskursivem Denken hervorgeht; aber diese steht durchaus an zweiter Stelle. Spinoza unterscheidet K. Tract. II, Kap. 1, Hauptst. 1, scharf den Glauben, der durch „Hörensagen oder Erfahrung“ (die Gleichstellung ist bezeichnend), vom „wahren Glauben“, der durch Gründe gestützt ist; und von diesen zwei Möglichkeiten, die Wahrheit zu erhalten, unterscheidet er die „klare Erkenntnis“, die „nicht durch Ueberzeugung aus Vernunftgründen, sondern durch Gefühl und Genuss der Sache selbst entsteht“. Und er setzt hinzu: „und sie (die klare Erkenntnis) geht weit über die andern“ (Arten der Erkenntnis) (nach der Uebersetzung Sigw., S. 64). Und (K. Tract. II, Kap. 4, Hauptst. 1) heisst es: Der „wahre Glaube“ (als Frucht diskursiven Denkens) „lässt wohl sehen, wie beschaffen die Sache sein muss, aber nicht, wie sie in Wahrheit ist; und das ist der Grund, warum sie uns niemals mit der geglaubten Sache vereinigen kann“. Dagegen findet bei der sog. „klaren Erkenntnis“ diese „Vereinigung“ statt. Hierbei ist das Verhalten des Menschen durchaus passiv gedacht; das „Verstehen ist reines Leiden“ (K. Tract. II, Kap. 16, S. 105). II, Kap. 18: „Wir sind Diener, ja Sklaven Gottes.“ Ja, „wir bejahen und verneinen selbst Nichts von den Dingen, sondern die Sache selbst ist es, die etwas von sich bejaht und verneint“. (A. a. O.) Dieses Bejahen und Verneinen wird in dem Begriff (ens rationis, nicht reale) „Willen“ zusammengefasst. Wir haben also durchaus den

[1]) Der Satz findet sich übrigens noch an mehreren Stellen des Traktats. So auch Kap. 15, S. 99.

Willensbegriff des Descartes, nur dass eine perceptio nicht noch eigens davon geschieden, als Objekt des Bejahens oder Verneinens erscheint, sondern die beiden Vorgänge als zusammengehörig gedacht werden. Wie bei Descartes wird hiervon das „Begehren“ völlig geschieden. Im Trakt. II, Kap. 17, 2 wird gegen den Aristotelischen Willensbegriff, als „Neigung zum Guten oder Schlechten“ direkt polemisiert und für diesen Begriff „Begierde“ gesetzt. Die „Begierde“ setzt stets den „Willen“ voluntas, d. h. das Bejahen und Verneinen eines Gegenstandes durch ein Urteil voraus[1]); dies Urteil gehört aber dem diskursiven Denken an, das zu „wahrem Glauben“, nicht zu „klarer Erkenntnis“ führt. Andererseits aber ist es gerade die „klare Erkenntnis“, als höchste Erkenntnisart, welche in uns die „wahre Liebe“, den amor intellectualis dei, erzeugt, der uns die höchste Vollkommenheit, ja die „Wiedergeburt“ zu teil werden lässt. Hier also haben wir das letzte und höchste Ziel des Menschen. Aber wir haben es zugleich da, wo „Begierde“ und „Wollen“ keine Rolle mehr spielen. Das „Gute und Schlechte“, das Spinoza Objekte der Begierde nennt, haben mit dieser „wahren Seligkeit“ des Menschen nichts zu thun. Das Gute und Schlechte sind relative Begriffe und haben keine objektive Bedeutung. Bezeichnend dafür, dass Spinoza ein eigenes Reich menschlicher Sittlichkeit, die sich in Wollen und Handeln ausdrückt, nicht kennt, ist es, wenn er K. Trakt. I, Kap. 10, 10. Hauptst. in einem Atem sagt: „so sagt man, dass ein Mensch schlecht ist, nicht anders als in Hinsicht auf Einen, der besser ist: oder auch, dass ein Apfel schlecht ist in Hinsicht auf einen andern, der gut und besser ist“. Das Prinzip, nach dem ein Mensch geschätzt wird, ist das gleiche, als nach dem ein Ding geschätzt wird: die Nützlichkeit. So gehen bei Spinoza zwei grundverschiedene Gedankenreihen, die beide in das Gebiet der Ethik gehören, nebeneinander her. Die eine enthält einen ganz gewöhnlichen Utilitarismus, die andere zeigt aus diesem Reich des Begehrens und Wollens, in dem dieser Utilitarismus seine Geltung[2]) besitzt, einen Ausweg, eine Befreiung davon, eine (wie er es bezeichnenderweise nennt) „Wiedergeburt“. So ist es denn kein Wunder, wenn er Eth. 5, Prop. 41 von einer Religion der „Denker“ und der „Massen“ spricht. Ganz ähnlich den Stoikern wird auch er zu einer doppelten Moral gedrängt, ein Punkt, der mir bei neueren Darstellungen der Lehre nicht genug betont erscheint. Das Gut und Schlecht als Objekt des Begehrens hat hier eine Auseinandersetzung mit dem Wahren überhaupt nicht zu verlangen, da es ihm durchaus nicht ebenbürtig ist. Soweit es ein Gutes giebt, das ihm ebenbürtig erscheint, fällt es mit ihm zusammen, ist es eben das Wahre. Wir glauben in der That hier bereits das verhängnisvolle Wort Goethes klingen zu hören:

[1]) S. K. Trakt. Kap. II, 16, 8.

[2]) Zuweilen eine naturgesetzliche, zuweilen eine normative. S. h. Sigwart, Erläuterungen.

„Wer Wissenschaft und Kunst besitzt
Der hat auch Religion,
Wer diese beiden nicht besitzt,
Der habe Religion.“

Freilich konnte Spinoza nicht unversucht lassen, eine Brücke zwischen diesen zwei so schroff auseinanderfallenden Reichen des Erkennens und der Wahrheit auf der einen Seite, des Begehrens und des Guten auf der anderen Seite, zu schlagen. Und gerade hier gewinnt er für unser Problem eine neue Bedeutung. Im Gegensatz zum englischen Intellektualismus, z. B. eines Hobbes, erkennt Spinoza klar und deutlich: „Die Erkenntnis von Gut und Böse kann, sofern sie wahr ist, nimmermehr einen Affekt einschränken, sondern nur, sofern sie selbst als Affekt betrachtet wird“. (S. Eth. IV, Prop. 4, 14 u. 15.) Auch im K. Traktat ist er sich, so sehr er gerade hier den Affekt (sogar den der „Dankbarkeit“, der „Gunst“, der „Ehre“, der „Scham“, der „Reue“, der „Ahnung“, der „Hoffnung“) als das Schlechte hinzustellen sucht, darüber klar, dass „wir zuweilen sehen, dass eine Sache gut oder schlecht ist, und dennoch keine Macht in uns finden, das Gute zu thun und das Schlechte zu lassen“ (K. Trakt. II, Kap. 21). Dieser Widerstreit ist für Spinoza um so schwieriger zu lösen, als er vorher (im Gegensatz zu Descartes und der Theorie der Lebensgeister) im Affekt nur eine inadäquate Erkenntnis gesehen hat. Spinoza sucht nun folgendermassen den Knoten zu lösen: Diskursives Denken kann einen Affekt, der in uns wirklich ist (den wir nicht nur durch Hörensagen kennen), überhaupt nicht überwinden. Wohl aber kann es „die klare Erkenntnis“, die, wenn sie ihr Objekt im Weltganzen hat, amor int. dei ist; denn sie ist selbst Affekt, Liebe, innige Vereinigung mit der Sache, Genuss der Sache. „Die eine Liebe wird nur durch die andere, die grösser ist, vernichtet“ (K. Trakt. II, Kap. 21, Schluss). So gilt hier dasselbe Wort, das Eucken einmal für Plotin gebraucht (Lebensanschauungen I, S. 127): „Der Intellektualismus zerstört in seiner Ueberspannung sich selbst“ und „das Erkennen kann sich nur halten, wenn es aufhört, eigentliches Erkennen zu sein und zum Gefühle wird.“ Oder derselbe Gedanke auf unser Problem gemünzt: Der Wahrheitsbegriff, der zugleich das höchste Gute enthalten soll und dies nicht so, dass das eine ein Teil des andern wäre wie bei Plato[1]) auf der einen, im Christentum[2]) auf der andern Seite, sondern so, dass die ganze Wahrheit auch als das ganze Gute erscheint, kann zu dieser seiner Eigenschaft nur auf Kosten seiner Reinheit, ja, wir glauben nicht zu viel zu sagen, seiner wissenschaftlichen Brauchbarkeit gelangen. Der aufstrebende naturwissenschaftliche Monismus hat bekanntlich das Studium Spinozas in neuerer Zeit wieder sehr lebendig gemacht. Vor allem war es Spinozas Kampf gegen den Zweck und die Theologie, der gerade

[1]) [2]) Bei Plato ist das Gute dem Wahren, im Christentum das Wahre dem Guten subordiniert.

hier Gefallen erregen musste. Aber gerade hier scheint man den oben bezeichneten Punkt nicht gehörig in Betracht gezogen zu haben. Denn mit dem Wahrheitsbegriff Spinozas könnte die Naturwissenschaft nie und nimmer arbeiten, wenigstens so weit nicht, als sie exakt bleibt. Die Wahrnehmung des Naturforschers, die das Objekt in seiner scharfen Begrenztheit erfasst, an allen seinen Punkten untersuchend sichtet und es dann nicht im Zusammenhang mit dem ganzen Weltall, sondern im Zusammenhang mit anderen ähnlichen Objekten betrachtet, ist von einer Intuition Spinozas, die in einem gefühlswarmen Hingeben an das Objekt beruht, wobei dann sofort dessen Grenzen verfliessen und die Einzelheit unter religiösen Affekten von dem Gedanken der Allheit verschlungen wird, gänzlich verschieden. Und doch konnte Spinoza nur auf Kosten der Reinheit und wissenschaftlichen Brauchbarkeit seines Wahrheitsbegriffes eine rationale Ethik herausbringen. Er musste die Vernunft so zurichten, dass sie am Leben der Affekte einen Angriffspunkt finden konnte; erst dann hatte sie für die Ethik irgendwelche Bedeutung; aber gerade dadurch erhielt dieses seelische Organ Elemente beigemischt, die es zu streng wissenschaftlichem Gebrauche untauglich machen. Und nun kann man nicht etwa den intuitiven Wahrheitsbegriff Spinozas abweisen und glauben, dass man damit nicht den Lebensnerv der Moralphilosophie Spinozas durchschneidet. Auch gegen den Zweck konnte Spinoza nur kämpfen, weil die Wahrheit ihm höchster und zwar durchaus eudämonistischer Zweck war. (Wir erringen durch den amor intellectualis dei die „wahre Seligkeit“[1]).) Indem das Sein selber für Spinoza jenen Wert in sich trägt, den wir sonst nur als mit der vernünftigen Schöpfung einer Persönlichkeit verbunden denken können, war für Spinoza kein Platz für den Naturzweck und die Wahrheit als Erkenntnis dieses Seins konnte dem Guten nicht widerstreiten. Wenn nun aber der Materialismus diese That Spinozas preist, so verkennt er natürlich diesen notwendigen Zusammenhang. Denn Spinoza mag noch so oft sagen, Gut und Schlecht seien nur subjektive Erregungen (entia rationis), denen nichts objektives entspricht, er meint dabei immer nur das Gut und Schlecht als Objekt des Begehrens; hinterher bringt er doch einen objektiven Wertbegriff herbei, um seine Philosophie als einen Pantheismus zu retten. Es ist dies der Begriff der „Vollkommenheit“[2]). Die Vollkommenheit ist eine Eigenschaft, besser ein Grad des Seins, ein Mehr oder weniger Sein. Die Wahrheit als Erkenntnis des Seins muss also ähnlich ihrem Objekte gleichfalls Gradabstufungen des

[1]) Wir bemerken hier, dass die Identifizierung des Wahren mit dem Guten bei Spinoza mit seinem Determinismus eng zusammenhängt. Wir können aber dies Problem hier nicht mehr berücksichtigen, um den Rahmen einer Dissertation, der so bereits durchbrochen, nicht noch mehr zu überschreiten.

[2]) Wenn Jodl I, S. 324 sagt: „Gut und Böse, Vollkommen und Unvollkommen seien Begriffe (für Spinoza), welche für objektive Weltbetrachtung keinen Sinn haben“, so ist das unrichtig. Der Satz gilt nur für das erste Begriffspaar, nicht für das zweite.

Wertes in sich tragen. Und in der That sagt Spinoza im K. Trakt. II, Kap. 4, 10: „Doch auch die wahre Erkenntnis ist nach den Gegenständen, die ihr vorkommen, verschieden, so dass, wie viel besser der Gegenstand ist, mit welchem sie sich vereinigt, so viel besser auch diese Erkenntnis ist und deshalb ist der der vollkommenste Mensch, welcher mit Gott, dem allervollkommensten Wesen sich vereinigt und ihn so geniesst.“ Das „besser“ als eine Eigenschaft des Gegenstandes steht hier zweifellos im Sinne von „vollkommener“, wie auch am Ende des Satzes anstatt des erwarteten „das beste Wesen“ der Ausdruck „allervollkommenstes Wesen“, gesetzt ist. Die Stelle ist für unser Problem sehr wichtig. Denn hier wird der Versuch gemacht, den Wert der Wahrheit zu bestimmen, was auf den sonstigen Grundlagen des spinozistischen Systems, das doch, wie wir gleich anfänglich sahen, Gott und die Wahrheit identifiziert, zunächst fast unmöglich erscheint. Wie die wahre Erkenntnis (als intuitiv gedacht) zugleich höchstes Wertprinzip und doch einer Wertabstufung nach ihren Inhalten fähig sein soll, wozu doch nur ein noch höheres Wertprinzip von qualitativ anderer Art erforderlich wäre, dies ist schlechterdings nicht einzusehen. So zweifelt auch Camerer in seinem Buche „Die Lehre Spinozas“, dass Spinoza die widerspruchslose Durchführung dieses Gedankens gelungen sei. Wir schliessen uns dem völlig an, setzen aber nur noch hinzu, dass dieser Gedanke nach unserer Meinung im System nicht etwa nebensächlich ist, sondern geradezu der Kerngedanke des Systems, mit dem es steht und fällt. Lassen wir diese dunkle Lehre von der objektiven Vollkommenheit der Realität weg, so ist das System kein Pantheismus mehr, sondern einfach Materialismus und zugleich hat das System seine Fähigkeit, eine mehr als utilitarische Machtethik (die in ihrer Form hinter den späteren englischen Formen an Ausarbeitung und Tiefe weit zurückbliebe) aus sich herauszutreiben, völlig eingebüsst. Die einzige Wendung, die sich wenigstens als Versuch einer Rettung hier einführen könnte, ist der Vorhalt, dass ja die Grade der Vollkommenheit nur eine quantitative Abstufung der Realität selbst darstellten. Und hierauf werden wir in dem systematischen Teile noch zu reden kommen. Bis jetzt ist die Stellung Spinozas zu unserm Problem, kurz folgendermassen gekennzeichnet: durch die innige Bindung, in die Spinoza Wahr und Gut durch seinen Begriff der „klaren Erkenntnis“ bringt, ist ein exakt wissenschaftlich brauchbarer Wahrheitsbegriff ebenso ausgeschlossen, als ein objektives Gute, das im menschlichen Handeln irgendwie zum Ausdruck kommen könnte. Die Frische und Kraft menschlicher Werturteile wird hier durch eine Moral des tout compendre, c'est tout pardonner (et mépriser, wie man meist hinzuzufügen vergisst) im gleichen untergraben, als die notwendige Nüchternheit wissenschaftlicher Forschung. — In vieler Hinsicht anders, wenn auch bezüglich des intellektualistischen Grundgedankens ähnlich, steht unser Problem bei Leibniz. Auch für ihn ist das Gute eine wahre Erkenntnis. Nouv. Ess. II, § 62 heisst es: „Niemand würde seinen Zustand unselig machen, wenn er nicht durch falsche Urteile dahin

gebracht würde.“ Erstens nämlich ist das Gute eine angeborene ewige Wahrheit, nicht ein erst durch den Denkprozess während des Lebens Errungenes. Zweitens aber ist für Leibniz Gefühl und Instinkt selber eine wahre Erkenntnis, nur keine deutliche. Die Schwierigkeit ist gegenüber der Lösung Spinozas bei Leibniz dadurch überwunden, dass Affekt und Gefühl aus der gegnerischen Stellung, die es bei Spinoza dem Denken und seinem Streben nach Wahrheit gegenüber einnahm, herausgedrängt ist und in den Dienst des Denkens gestellt wird, in dem es als eine gebundene Vorform („Keimbildung“) der Wahrheit erscheint. So kann Leibniz, Nouv. Ess. I, § 10, in einem Atem von einem „Sozialinstinkt“ „der geschlechtlichen“ und Elternliebe (στοργή) und zugleich von diesen angeborenen Neigungen als von „ewigen Wahrheiten“ reden. Gerade so wie er etwa in der gelben Farbe ein undeutliches (verworrenes) Denken der Farbenbegriffe „Grün“, „Weiss“ etc. sieht, so auch in diesen Instinkten ein verworrenes Urteilen: „Man muss die Menschen lieben etc.“ So ergiebt sich durch diese intellektualistische Psychologie, welche die seelischen Thatsachen nicht betrachtet, wie sie sind, sondern sie sofort teleologisch ergreifen und erklären will, für die Ethik eine gewisse Synthese der englischen Gefühlsethik und des deutschen Intellektualismus. In welche Schwierigkeiten Leibniz hierdurch gelangt, das zeigen die Stellen, wo er unser Problem in sehr interessanter Weise behandelt: Nouv. Ess. II, Kap. XXI, § 31—47, sowie § 62. Leibniz beginnt hier damit, seinen Philalethes auf die Thatsache hinweisen zu lassen, dass wir sehr oft das Gute kennen, ohne darnach zu handeln, was er mit Vorführung einiger Beispiele, wie des Trinkers, der seine schlechte Leidenschaft erkennt, ohne sie abschütteln zu können, illustriert. Hierauf antwortet Theophilus mit einer Theorie, welche die Frage zu beantworten unternimmt. Er sagt: „Der Umstand, dass man den wahren Gütern wenig zugethan ist, kommt zum guten Teile daher, dass bei den Gegenständen und den Umständen, wo die Sinne nicht wirken, unsere meisten Gedanken sozusagen „taub“ sind (auf Latein nenne ich sie cogitationes caecas — blinde Gedanken), d. h. leer von Verständnis und Gefühl und in der blossen Anwendung von Zeichen bestehen, wie es denjenigen ergeht, die algebraische Berechnungen machen, ohne daran zu denken, dass die geometrischen Figuren und Wörter von Zeit zu Zeit dabei dieselbe Wirkung haben, als die arithmetischen und algebraischen Zeichen. Man denkt oft in Worten, ohne den Gegenstand im Geiste zu haben“ (§ 35). Weiterhin: „Die verworrenen Gedanken lassen sich oft sehr klar empfinden, aber unsere deutlichen Gedanken sind gewöhnlich nur der Möglichkeit nach klar.“ Dieser Satz muss Jedermann befremden, welcher die Leibnizische Terminologie nicht kennt. Die Begriffe, „verworren“ — „deutlich“ und „klar“ — „unklar“ gehen hier allem sonstigen Sprachgebrauche zuwider eigentümliche Verbindungen ein. Die „Klarheit“ eines Gefühls ist hier diese Seite an ihm, die man gewöhnlich mit „Intensität“ bezeichnet. „Verworren“ ist dagegen alles

Gefühl überhaupt im Gegensatz zu Begriff und Urteil, an dem es von vornherein teleologisch gemessen wird. Die „deutlichen Gedanken“, d. h. hier die über das Gefühl hinausgehenden Urteile und Begriffe brauchen nicht (wie man dies nach der herkömmlichen Redensart „klar und deutlich“ erwarten möchte) „klar“ zu sein. So erscheinen bei Leibniz auch Begriff und Urteil als intensive Grössen, die bei gleichem logischen Gehalte „klar“ und „weniger klar“ etc. sein können. Und kurz vorher: „Fassen wir sie aber nicht fest ins Auge, so sind unsere Gedanken und Raisonnements, entgegengesetzt dem Gefühle (d. h. den verworrenen Gedanken), eine Art von Psittazismus, der im Augenblicke für den Geist nichts ausmacht, und wenn wir nicht Massregeln zur Abhülfe dagegen ergreifen, so sind sie wie im Winde verflogen“ etc. Hatte Leibniz oben gesagt, dass wir oft nur in „Worten denken“ „ohne Verständnis und Gefühl“, so giebt er doch im letzten Satze „Gedanken und Raisonnements zu“, die im Gegensatz zum Gefühle für den „Geist nichts ausmachen“, d. h. hier unser Handeln nicht bestimmen. Dürfen aber diese Gedanken „blind“ und ohne „Verständnis und Gefühl“ genannt werden? Ohne Verständnis brauchen sie keineswegs zu sein, um doch ohne Gefühl sein zu können. Kann der Trinker sich nicht sehr klar und deutlich das Gute, das er thun soll, vorstellen, keineswegs in blossen Worten, sondern in Urteilen und Begriffen, ohne doch ihnen gemäss zu handeln? Uns erscheint es, als hielte Leibniz auch hier, wie es ja auch seiner gesamten Weltanschauung entspricht, den logischen Wert der Begriffe und ihre ihnen anhaftenden Gefühlstöne nicht genügend auseinander, indem ihm das Gefühl ein verworrener Gedanke, der Gedanke ein verdeutlichtes Gefühl ist, wie wir bereits sahen. Die Selbständigkeit der Stellung des Gefühls im Seelenleben und der qualitative Unterschied der Vorstellung vom Gefühl tritt hier viel zu wenig hervor. Und eben aus diesen psychologischen Grundlagen heraus ist auch die Lösung unseres Problems zu verstehen. Zwischen einem blossen Denken „in Worten“ und einem Denken mit „Verständnis und Gefühl“ giebt es eben noch ein Mittelding, das recht eigentlich wissenschaftliche Denken, das keineswegs in Worten, sondern in klaren, deutlichen Begriffen, aber ohne Gefühl verläuft. Im Weiteren erweist sich Leibniz keineswegs als Rigorist. So entschuldigt er jenen Assassinenfürsten, den Alten vom Berge, der seine Krieger in tiefem Schlaf an einen reizenden Ort bringen liess, „wo sie sich im Paradies des Mohamed wähnten und durch Engel oder zu Heiligen Verkleidete solche Lehren empfingen, wie ihr Fürst sie bei ihnen wünschte“ etc. Er sagt hierzu: „Aber gesetzt, dass er es verlangt hätte (den Glauben seiner Leute, dass sie im Paradiese gewesen seien), so durfte man sich nicht wundern, dass dieser fromme Betrug mehr Wirkung gehabt habe, als die vielleicht schlecht angebrachte Wahrheit.“ So erweist sich, im Ganzen gesehen, Leibniz auch unserem Probleme gegenüber als der versöhnende Geist, der die reine Aufklärung eines Descartes mit dem praktischeren und das Wesen des sittlichen Handelns vielleicht tiefer durchschauenden

Geiste der Engländer in die Einheit einer Weltanschauung so zusammenschliessen möchte, dass er, wo jene beiden Parteien Gegensätze sehen, nur die Stufen ein und desselben, wo jene innere Widersprüche wahrnehmen, eine Entwickelung sieht. Wenn auch Leibniz diese seine Aufgabe mit unendlichem Scharfsinn und der breiten Erfahrung eines thätigen und (im besten Sinne) allen Satteln gerechten Lebens durchführte, so konnte dieser Versuch einer Harmonisierung der theoretischen und praktischen Kultur der Folgezeit doch nicht genügen. Viel zu weitgehend und an viel zu vielen Stellen der Vergangenheit war dieser Gegensatz angelegt. Viel zu tief reichte er nicht nur in den Intellekt, sondern in das ganze Gemüt des menschlichen Geistes hinein. Dies hätte er genugsam an seinem Zeitgenossen und Gegner Bayle sehen können. Windelband sagt (Geschichte der Philosophie, S. 389): „In seinem (Bayles) Streite mit ihm (Leibniz) war dieser (Bayle) nicht der unterliegende Teil.“ In Bayles Seele hatten sich alle jene breit in der Kulturentwickelung angelegten Widersprüche zu einer ungeheuren Heftigkeit und Wucht gesteigert. Der Widerspruch von Glauben und Wissen, aber auch, was noch tiefere Beziehungen zu unserem Problem hat, der Widerspruch von „Erkennen und Ausführen des Guten“ (siehe Falckenberg, Geschichte der Philosophie, S. 123) wurden von diesem Geiste mehr begrüsst und in Orgien des Scharfsinns gefeiert, als dargelegt und beklagt. Die Lehre von der „zweifachen Wahrheit“ gewann hier in nie dagewesener Schärfe einen begeisterten Verteidiger. Das christliche Sittengesetz ward hier auf die Widervernünftigkeit geradezu basiert und auf dieser Grundlage mit feinster Vernunft verteidigt. Stimmen wir in dem so gegebenen Dualismus mit Bayle auch völlig überein, so können wir dies doch nicht für richtig finden, dass die Rettung von Glauben und Sittengesetz hier auf Kosten der Vernunft erfolgt. Bayle war zugleich Skeptiker. Anstatt der Vernunft auf ihrem Gebiete ihr Recht zu lassen, suchte er es auch hier zu brechen. Hatte er die Widersprüche der Vernunft bezüglich der Glaubensobjekte durch die Geltendmachung des alogischen Charakters der Offenbarung und ihrer Gültigkeit trotz alledem durch die Gewissheit des sittlichen Gewissensurteils für diese Objekte niedergeschlagen, so waren ja diese Gegenstände gerettet und es war ganz unnötig, wenn er versuchte, Sätze wie: „Jemand, der nicht existiert, kann keine Schuld an einer bösen That tragen“ oder, „zwei von einem dritten nicht verschiedene Dinge sind unter sich gleich“, mit Offenbarungssätzen, wie dem Satz von der Erbsünde bezw. jenem von der Trinität widerlegen zu wollen und dies nicht nur für diese Objekte, sondern überhaupt. Ja, man kann sagen, damit verliess Bayle, der sich doch zur „zwiefachen Wahrheit“ offen bekannte, im Grunde seinen eigenen Standpunkt, indem er die Vernunftwahrheit an der Offenbarungswahrheit mass und letztere so der ersteren überordnete, dass ihm die Wahrheit unter der Hand zu einer wurde, der religiösen nämlich, während alles wissenschaftliche Erkennen zu einem blossen Meinen herabsank. Aber eben hierdurch

zeigt sich bei diesem vielleicht bedeutendsten Vertreter des Satzes von der zwiefachen Wahrheit die völlige Unhaltbarkeit dieses Standpunktes. Eine Lehre, die den Satz vom Widerspruche einfach leugnet (und dies thut der Standpunkt einer zwiefachen Wahrheit ohne Zweifel), untergräbt sich selbst ihr Daseinsrecht, denn dieses kann nur wieder auf der Logik fussen, deren oberstes Gesetz das vom Widerspruche ist.

In diesem Zustande einer unleidlich gegensätzlichen Lösung traf das Problem der grosse Kant an und verstand es auch hier, eine durchaus neue und originelle Synthese zu finden. Darüber kann auch für denjenigen, der sich auch bei diesem Lösungsversuch nicht zu beruhigen vermag, kein Zweifel walten. Hierzu waren in seinem Wesen auch durchaus die Vorbedingungen gegeben. Ein Mann, der die exakte Wissenschaft und ihre Methode, wie sie sich bis zu seiner Zeit vor allem in der Mathematik und den allgemeinen Naturwissenschaften, in allgemeiner Physik und Astronomie entwickelt hatte, liebte, ja verehrte und selbst bis zur Meisterschaft beherrschte, der aber anderseits sich nicht wie Spinoza mit einer sozusagen dem Erkenntnisprozesse nachlaufenden Ethik beruhigen konnte, für den vielmehr die Unvergleichlichkeit sittlicher Würde allem blossen Wissen gegenüber ein oberstes Axiom seines Lebens, Handelns und Denkens gewesen ist, ein solcher Mann konnte sich auch bei dem Leibnizischen Monismus in dieser Frage so wenig beruhigen, als bei der Rettung der Sittlichkeit eines Bayle, die auf Kosten der Wahrheit, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des wissenschaftlichen Urteils erfolgt war. Er konnte auch in seiner Theorie weder die Wissenschaft als einen Nebenertrag sittlichen Strebens noch eine sittliche Würde als einen Nebenertrag wissenschaftlicher Thätigkeit begreifen, sondern musste dem in der gesamten Kulturentwickelung zu tiefst angelegten Gegensatz auch eine theoretische Fassung geben. Ein gewisser Dualismus bezüglich unseres Problems war mit diesen Bedingungen einfach unausweichbar gegeben. Nur um die nähere Fassung konnte noch eine Frage sein. Diese bestimmte Art der Dualität, wie sie Kant aufstellte, hängt nun, wie natürlich, mit seinem gesamten Gedankensystem aufs innigste zusammen. Sie endgültig und nach allen Seiten hin betrachten und kritisch beleuchten, hiesse mehr oder minder eine Kritik des kantischen Gesamtwerkes geben, was unsere Aufgabe nicht sein kann, auch nicht sein könnte. Wir wollen darum nur darauf unser Augenmerk richten, ob der Hauptgedanke bei Kant folgerichtig durchgeführt worden ist. Darüber kann kein Zweifel sein: Die Vernunft ist für Kant immer ein und dieselbe. Es giebt nicht eine theoretische und praktische in dem Sinne von zwei verschiedenen geistigen Vermögen, sondern eine Vernunft, die nur das eine mal theoretisch, das andere mal praktisch sich auswirkt. Wie reine Vernunft als theoretische die für sich betrachtet ungeordnete Welt der Empfindungen durch die Thätigkeit ihrer Kategorien zu einer „Erfahrung“ erst werden lässt, wodurch ihre Aufnahme in die Einheit des Selbstbewusstseins erst ermöglicht wird, so bringt dieselbe reine Vernunft als praktische unser ungeordnetes, schweifendes Triebleben durch dieselbe Thätigkeit erst in gesetzmässige Formen.

So scheint es, als bethätige sich ein und dasselbe geistige Vermögen nur an zwei verschiedenen Materien, das eine mal an den Empfindungen, das andere mal an den Trieben. Die Leistung der praktischen Vernunft begreiflich erscheinen zu lassen, zu diesem Zwecke kommt Kant besonders dies zu statten, dass ja reine Vernunft schon als theoretische sich nicht einfach aufnehmend (rezeptiv) verhält, sondern vielmehr thätig (spontan) die ungeordnete Empfindungsmasse zu einer „Natur“, d. h. einem gesetzmässigen Zusammenhang umschafft. Hierdurch erscheint die praktische Vernunft nicht einfach im Gegensatze zur theoretischen, nicht ein qualitativ neues geistiges Thun, sondern nur als deren Fortsetzung; „die Objektsetzung des Willens liegt in der Fortsetzung der Erfahrung; so bleibt sie in der verlangten Verbindung und fällt doch nicht in ihr Gebiet“ (Natorp, „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität,“ S. 41). Soweit wäre die Idee einfach und wohl kaum irgendwie zu beanstanden. Schwierig und dunkel wird die Lösung aber sofort, wenn man frägt, was denn eigentlich diese eine Vernunft mit den verschiedenen „gegebenen“ Materien beginne und ob ihre Bearbeitung derselben auch wirklich die gleiche oder eine verschiedene ist. Und nun behaupten wir: Wenn auch nach Kant das geistige Vermögen ein und dasselbe ist, resp. sein soll, so liegt der einzige Unterschied in den beiderseitigen Gesamtleistungen der theoretischen, resp. der praktischen Vernunft dennoch nicht nur in der Verschiedenheit der jeweilig gegebenen Materien, sondern auch in einer Verschiedenheit der Thätigkeiten des Vermögens selbst. Soll nämlich erstens im einen Falle (bei der Gestaltung der gegebenen Empfindungen) die Thätigkeit nur eine ordnende sein, so soll sie im anderen Falle nicht nur eine Ordnung, sondern auch eine partielle Unterdrückung des Gegebenen leisten. Die gegebenen Empfindungen sollen durch die Thätigkeit, welche die Vernunft durch ihre Kategorien an ihnen übt, ja nicht verloren gehen oder auch nur in ihrem Inhalt umgestaltet werden; sie sollen nur in einen gesetzmässigen räumlich-zeitlichen Zusammenhang, in eine Ordnung gebracht werden; die Triebe aber sollen durch die Vernunft, soweit es gemäss ihren natürlichen Richtungen angeht, zwar auch in eine gesetzmässige Ordnung gebracht werden, aber doch nicht nur dieses; einige von ihnen müssen vielmehr direkt unterdrückt werden, wenn nicht von vornherein die Voraussetzung gemacht wäre, dass die Triebe ohne Unterdrückung einzelner in eine gesetzmässige Ordnung gebracht werden können, eine Voraussetzung, welche Kant unseres Wissens nicht nur nirgends ausdrücklich gemacht hat, der vielmehr seine Ueberzeugung vom „radikalen Bösen“ in der Menschennatur direkt widerspräche. So wenig also reine Vernunft eine Empfindung schaffen oder unterdrücken könnte, so wenig vermag sie irgend einen Trieb zu schaffen oder zu unterdrücken. Hat sie diese Leistung im ersten Falle auch nicht nötig, so hat sie dieselbe doch im zweiten Falle nötig. Die praktische Vernunft, besser die reine als praktische Vernunft, hat also in der Bearbeitung ihrer Materie ein Plus zu leisten,

welches die reine Vernunft als theoretische nicht zu leisten braucht. Eine noch weitere Gewährleistung der Richtigkeit dieses Gedankens wäre aber dann gegeben, wenn sich zeigen liesse, dass reine Vernunft auch bei Gegebenheit der Triebe als Materie ihrer Bearbeitung sich theoretisch verhalten könne, so dass bezüglich der Materie zwar alle Bedingungen zur Begriffsbestimmung einer praktischen Vernunft gegeben wären, diese Vernuft in ihrer Bethätigung aber doch nicht die „praktische Vernunft“ Kants wäre, weil sie eben dieses Plus nicht leistet. Denn damit wäre gewissermassen experimentell festgestellt, dass nicht nur die Verschiedenheit der Materien (Empfindungen — Triebe) den Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft bestimmen, sondern gemäss unserer Behauptung eine Verschiedenheit der Thätigkeiten der Vernunft im einen und anderen Falle. Dies kann aber in der That gezeigt werden. Denn was ist die Vernunftthätigkeit des Psychologen oder irgend eines Anderen, der die ihm gegebenen Triebe zu begreifen, d. h. in ihrer kausalen Aufeinanderfolge zu verstehen sucht, anderes, als eine vernünftige Bearbeitung des Gegebenen (der Triebe) durch die Kategorien? Trotzdem leistet diese Thätigkeit nicht, was die „praktische Vernunft“ leisten soll; sie ist nur eine theoretische Vernunftthätigkeit. Das Kennzeichen der praktischen Vernunft kann somit nicht an ihrer Materie gesucht werden; sie muss also in einer anderen Thätigkeitsweise gesucht werden. Dieselbe Vernunft muss sich an derselben Materie das eine mal so, dass andere mal anders bethätigen können. Neuere Kantianer, z. B. Natorp und Stammler, suchen diesen Thatbestand dadurch abzuschwächen, dass sie von einer doppelten Objektsetzung“ reden; wer setzt aber das Objekt, das gesetzt wird? Ist es die Vernunft? Gut. So kann die Vernunft, wenn sie sich stets gleichmässig bethätigt, ihr Objekt, z. B. den Trieb, auch nur auf eine Weise setzen. Ist es die Vernunft nicht, was ist dann das Setzende? Wir kennen nur Materie und Vernunft und nichts dazwischen. Erstere ist einfach „gegeben“ und kann sich nicht selber so oder anders setzen. Letztere kann, wenn sie sich gleich bethätigt, immer nur auf eine Weise setzen. Die hier angenommene Thätigkeit der Objektsetzung kann also weder der Vernunft, noch der Materie angehören. Sie schwebt in der Luft. Ist es so gewiss, dass es konsequenterweise verschiedene Thätigkeiten der Vernunft geben muss (nach Kant), so kann man die berechtigte Frage stellen, inwiefern es denn gestattet sei, dann noch von einem geistigen Vermögen zu reden, nämlich „der Vernunft“. Denn „als Vermögen“ kennen wir doch die Vernunft nicht; wir schliessen nur, dass denselben Thätigkeiten ein und dasselbe Vermögen zu Grunde liege; (dies muss selbst derjenige zugeben, der die „Vermögenstheorie“ gegen die Herbartsche Kritik erhalten haben möchte). Bemerken wir ein (nach Annahme) einheitliches Vermögen an derselben Materie (z. B. denTrieben) Verschiedenes leisten, einmal ein theoretisches Begreifen, das andere mal ein praktisches Ordnen und teilweises Unterdrücken des Trieblebens, so müssen wir eben schliessen, dass die Annahme der Einheit dieses Vermögens eine falsche war, dass wir nicht ein, sondern zwei Vermögen vor uns haben. Dass konsequentes Denken die Theorie Kants an diese Stelle unbedingt hintreiben muss, hat schon Schleiermacher bemerkt, als er in seinen „Grundlinien der Kritik der bisherigen Sittenlehre“ S. 65 über Kant schrieb: Von der „Zweideutigkeit in dem Ausdruck eines vernünftigen Wesens, der sowohl bedeuten kann ein solches, welches die Vernunft hat als Vermögen, und ein solches, welches von ihr wirklich getrieben, und dessen übrigens von ihr gehabt wird.“ Damit aber wird die Stellung unhaltbar. Es muss nun einfach heissen: Entweder es soll beides vom menschlichen Geiste geleistet werden: Eine thatkräftige Ordnung und teilweise Unterdrückung des Trieblebens und eine völlige Erkenntnis des Wirklichen, dann kann ein und dieselbe Vernunft dies auch nach Kant nicht leisten; das Plus, das die praktische Vernunft unbeschadet ihrer Identität mit der theoretischen leisten sollte, muss dann entweder ein anderes geistiges Geschehen als überhaupt Vernunft oder eine zweite Vernunft leisten. Ersteres wäre ein Aufgeben einer rationalistischen Ethik; letzteres wäre die Annahme zweier verschiedener Vernunftvermögen und somit eine Sprengung des einheitlichen Wahrheitsbegriffes, d. h. der Standpunkt der „zwiefachen Wahrheit“. Oder aber, es soll vom menschlichen Geiste nur eine völlige theoretische Vernunfterkenntnis geleistet werden. Dann bleibt es bei der einheitlichen Vernunft. Oder aber, es soll vom Menschen nur die sittliche Ordnung und teilweise Unterdrückung des Trieblebens geleistet werden, dann giebt es wiederum zwar eine Vernunft, aber es hängt nun in der Luft: die Wissenschaft. Die beiden letzten Möglichkeiten sind aber in gleicher Weise unhaltbar. Die Gedankenrichtungen, welche sich in der Folgezeit je einer von beiden annäherten, sanken beide, ganz abgesehen von der Lösung, weit unter die Tiefe und Grösse der blossen kantischen Problemstellung. Die idealistische Philosophie, vor allem Fichte und Hegel konnten ohne Künstlichkeit die Methoden einer exakt forschenden Wissenschaft, sowohl der Natur-, als der Geschichtswissenschaften, aus sich heraus nicht rechtfertigen, ja, sie versuchten es kaum; diese entwickelten sich vielmehr trotz ihrer Philosopheme. Der Neukantianismus, der sein Hauptaugenmerk auf die theoretische Vernunft richtete, konnte das sittliche Phänomen in seiner Bedeutung nicht rechtfertigen. Somit bleibt nur die erste Möglichkeit, volle Rechtfertigung des sittlichen Phänomens und der exakten Wissenschaft und ihre angegebenen Modi: Erstens das Aufgeben einer rationalistischen Ethik (die etwaige Stellung des Sittlichen auf ein Irrational-Geistiges, z. B. das Gefühl), oder aber der Standpunkt der doppelten Vernunft und damit der „zwiefachen Wahrheit“. Da letztere Möglichkeit gänzlich unannehmbar ist (wiewohl sie sich in Begriffen wie „Herzens-, Gemüts-Wahrheit“ zwar nicht so offen [1])

[1]) S. hierzu Windelband, Gesch. d. Phil., S. 253: „So war sie (die zwiefache Wahrheit) auch in diesen Fällen der ehrliche Ausdruck des inneren Zwiespaltes, in dem sich gerade die bedeutendsten Geister befanden.“

und ehrlich wie im Mittelalter und bei Bayle, aber mit nicht geringerem Belang in der neueren protestantischen Theologie forterhalten hat), so bleibt nur übrig der erste Modus: das Aufgeben einer rationalistischen Ethik.

III. Systematischer Teil.

I. Abschnitt.

Motto: Die Anerkennung von Gegensätzen ist ein Kennzeichen der wissenschaftlichen Philosophie (Eucken).

Kein Satz erfreut sich so allgemeiner Anerkennung innerhalb aller Gebiete der Wissenschaft als der Satz: die Wissenschaft hat zum Ziele die Erkenntnis des Seins. Kein Satz verdient so sehr allgemeine Anerkennung und kein Satz macht gleich ihm ethisch-praktische Normen, soweit sich diese wissenschaftlich rechtfertigen wollen, unmöglich. Damit wäre in dürren Worten eine zwar sehr tragische, aber doch eben eine feste und scheinbar unabänderliche Thatsache unseres modernen Geisteslebens hingestellt. Der erste Teil unserer Feststellung dürfte ernstliche Anfechtung kaum finden. Wollten wir ihn auf allen Gebieten wissenschaftlicher Thätigkeit beweisen, so wäre dies ebenso zeitraubend als unnötig. Denn abgesehen von einigen philosophischen Schulen, innerhalb deren sich eine bestimmte Tradition esoterisch forterhält, dürfte er in der thätigen Wissenschaft eine ernstliche Anzweiflung nicht erregen. Darum möchten wir mehr zur Verlebendigung dieses Gedankens, als zum Behufe des Beweises ein paar hierher gehörige Thatsachen in Erinnerung bringen. Bereits im Jahre 1866 konnte E. Mach in einem seiner feinsinnigen populären Vorträge, der das Thema behandelte: „Wozu hat der Mensch zwei Augen", am Eingange seiner Worte sprechen, die nicht etwa ironisch, sondern ernst gemeint waren: „Da nun aber die naturwissenschaftliche Kirche einmal die Frage nach dem Wozu verbietet, so wollen wir, um ganz orthodox zu sein, so fragen: der Mensch hat einmal zwei Augen; was kann er mit zwei Augen mehr sehen als mit einem?" Und bei diesem Verbot ist es bis heute geblieben. Auch Bestrebungen, welche dem Zweckbegriff besonders sympathisch gegenüber stehen, wie z. B. in den Sigwartschen Schriften sich solche finden (Logik II, S. 249 etc., Kl. Schriften, II, I: „Der Kampf gegen den Zweck"), müssten doch Zugeständnisse machen wie: „Die reine kausale Betrachtung ist die der eigentlichen Wissenschaft" (S. 55, Kl. Schr. II), wobei das Wort „eigentlich" hier, wie immer, die zweifelhafte Position anzeigt. Und sieht man zu, mit welchen Mitteln der Gebrauch des Zweckbegriffes dort für die Wissenschaft gerettet wird, so muss man doch gestehen, dass ein solcher Zweckbegriff, der nichts bedeutet, als die Wirkung, von der auf die Ursachen zurückgeschlossen wird, niemals

Objekt des naturwissenschaftlichen Angriffes gewesen ist. Die Frage löst sich hier von einer sachlichen in eine terminologische auf. Die Naturwissenschaft versteht unter kausaler Betrachtung des Geschehens nicht nur: Von der Ursache zur Wirkung, sondern auch vom gegebenen Thatbestande (z. B. einem bestimmten Organismus) zu dessen Ursachen überzugehen. Nennt Sigwart das letztere Verfahren bereits ein teleologisches, so wird ihm die Naturwissenschaft die Berechtigung eines solchen Verfahrens ohne Zweifel zugestehen. Jedoch erlauben wir uns bescheidene Zweifel, ob ein so gefasster Zweckbegriff den Disziplinen der Normwissenschaften irgendwelchen Nutzen bringen könnte[1]). Mit dem Begriffe des Zweckes ist der Gedanke des Wertes untrennbar verbunden, wie ja Sigwart in einer späteren Stelle gleichfalls bemerkt. Und wenn nun die Naturwissenschaft im allgemeinen, die meisten Anhänger der Evolutionstheorie (obzwar nicht alle) im besonderen, von einer „Höherentwickelung" durch „Organdifferenzierung", fortschreitende „Arbeitsteilung", „Entwickelung zu höheren Lebensformen", etc. reden, so dürfte man diese Thatsachen nach unserer Meinung nicht zum Beweise dafür anführen, dass sich die „teleologische Betrachtung nicht zum Schweigen bringen lässt, weil bei der vergleichenden Uebersicht über die Gesamtheit der Lebensformen unvermerkt ihre Gesichtspunkte mit der mechanischen Berechnung der Ursachen und Wirkungen sich verbinden", vielmehr müsste man zur Förderung der Reinheit und Exaktheit naturwissenschaftlichen Erkennens von Seite der Logik streng darauf dringen, nicht nur „die Gesichtspunkte rein und sauber auseinanderhalten, die in unserer Weltanschauung zusammenwirken," sondern darauf, dass auch die naturwissenschaftliche Einzelforschung sich solcher Vermengung kausalen und teleologischen Verfahrens peinlichst enthielte. Nur wenn unsere Weltanschauung etwas so Fertiges und Bestimmtes wäre, dass man nichts weiter thun könnte, als die bei ihrer Bildung benützten Methoden ins Bewusstsein zu erheben, könnte man Sigwart recht geben. Da sie in Wirklichkeit etwas Werdendes und nicht im mindesten Abgeschlossenes ist, gilt es, diese Geheimmethode, die sich in Widerspruch mit der sozusagen offiziellen Methode setzt, als eine Inkonsequenz nachzuweisen, zumal wenn sich zeigen lässt, dass die Naturwissenschaft ihren Anspruch, eine Weltanschauung bilden zu können, gerade auf Grund ihrer offiziell verleugneten teleologischen Methode erheben konnte. Man kann noch weiter gehen und zeigen, dass die evolutionistische Annahme einer Höherentwickelung nicht nur unberechtigt ist, sondern auch widersinnig, indem derselbe Zustand, Anpassung an die Umgebung (sei es durch reine Selektion oder Lamarcksche Selbstthätigkeit) von einem niederen Organismus wie etwa einer Qualle mit einem Aufgebot ungleich geringerer Mittel erreicht wird, als dies von dem Menschen mit seiner höheren Organ-

[1]) Die Art und Weise der Fassung des höchsten Gutes könnte durch diesen Zweckbegriff nicht festgestellt werden. Nur die Ableitung der einzelnen Pflichten von der Idee dieses höchsten Gutes vermöchte mit diesem Begriff zu arbeiten.

differenzierung, vor allem dem ungeheuren Apparat seines hierarchisierten Nervensystems geschieht, so dass der Mensch der Qualle wie ein Bergfex mit Leinen, Steigeisen, Hacken und Stock, Schneebrille etc. dem einfachen Burschen ohne jegliche Zurüstung gegenübersteht, während doch hier wie dort der gleiche Zustand (Erhaltung im Kampfe des Daseins, Ersteigung des Berges) erreicht wird. Betrachtet man nun aber die Entwickelung gar als rein mechanisch, so ist nicht einmal zu sagen, inwiefern die Erhaltung überhaupt besser sei wie der Untergang: denn es ist derselbe Stoff und es sind dieselben mechanischen Gesetze, welche das lebendige Gehirn des Genius in seiner Arbeit wie die Zersetzungsprozesse eines toten Organismus beherrschen. Der Entwickelungsgedanke in der Biologie überhaupt wie der Darwin'sche Entwickelungsgedanke im besonderen ist nun einmal kein Ergebnis exakter Wissenschaft, sondern nur ein Ergebnis der Projektion gewisser historischer und gesellschaftlicher Stimmungen auf eine als solche hochachtbare Reihe von exakten Kenntnissen. Auch die letzte und auf breitesten Thatsachen materiell errichtete Form dieser Lehre vermag ihren historischen Ursprung aus der gesellschafts-wissenschaftlichen Theorie des Malthus heraus nicht zu verleugnen.

Auch innerhalb der Physiologie vermögen die in den letzten Jahren zeitweise hier und da auftauchenden neovitalistischen Vorstellungen sich nicht zu einem der kausalen Forschung gegenüber selbständigem Erklärungsprinzip zusammen zu schliessen. Mag, wie beispielsweise von Kupffer[1]), auch zuweilen das Zugeständnis gemacht werden, dass der Organismus niemals restlos kausal erklärbar sein werde und dass der Wert der einzelnen Organe und ihrer Funktionen für das Ganze in vielen Fällen das allein Verständliche sei, so wird das Suchen und Forschen nach kausalem Verständnis des bisher nur in seinem teleologischen Wert Verstandenen sich durch das blosse Verständnis der Zweckmässigkeit nicht aufhalten lassen. Der Zweck bleibt der Ausgangspunkt der Forschung, das Material der Erklärung; nicht aber wird er ihr Prinzip. Nur durch eine zu weite Ausdehnung des Begriffes „teleologische Erklärung", wie wir sie bereits vorher bei Sigwart konstatieren zu müssen glaubten, wird zuweilen ein Wiederhervortreten teleologischer Erklärungsart gerechtfertigt. So z. B. von Gustav Wolff in seinen „Beiträgen zur Selektionstheorie" [2]). Die Selektionstheorie hat unter den anderen bereits vorhandenen und etwa noch möglichen Entwickelungstheorien keineswegs das eigene Merkmal, eine kausale Theorie zu sein. Nur wer den Begriff: Ursache mit körperlicher Ursache oder gar bloss äusserer Ursache schlechthin identifiziert, kann eine aus einem psychologisch wirklichen Streben hervorgegangene Organveränderung oder Funktionsänderung in einem Organismus eine teleologischer Erklärung bedürftige Veränderung nennen. Den Namen „teleologisch" verdient eine Erklärungsweise erst dann,

[1]) Siehe hiezu: Verhandlungen der anatomischen Gesellschaft. Ergänzungsband zum anatom. Anzeiger, 1898.

[2]) Siehe auch die kleine Schrift: „Zur Psychologie des Erkennens."

wenn von einer bestimmten Zweckmässigkeit auf einen thätigen Zweck geschlossen wird, nicht aber auf eine psychologische Thatsache, wie Zweckvorstellung und Strebung solche darstellen. Die „Lebenskraft" war ein wahrhaft teleologisches Prinzip; aber nicht deshalb, weil sie eine „innere" Ursache war und keine „äussere", sondern weil sie weder eine körperliche Thatsache, noch eine psychologische war, vielmehr als eine zu allen thatsächlichen bewusst-psychischen Vorgängen noch hinzukommende „Kraft" gedacht wurde.

Nur die naturgemäss durch den therapeutischen Zweck beherrschte Medizin arbeitet noch mit den teleologischen Begriffen des „Pathologischen" und „Normalen". Aber diese den praktischen Zwecken dieser Wissenschaft entsprechende Oekonomie ihrer Materialeinteilung hat für die Frage des theoretischen Erklärungsprinzipes keinerlei Bedeutung. Aus den Begriffen der Gesundheit und Krankheit wird nirgends etwas erklärt. Nur eine ohne feinere Unterscheidungslinien laufende Stoffabgrenzung wird vorgenommen, deren grösserer oder geringerer Willkürlichkeit auf den Uebergangsstufen sich die Forscher wohl bewusst sind. Die Therapeutik selbst ist keine Wissenschaft, sondern eine Kunst, welche als aus der „bestimmenden Urteilskraft" (Kant) hervorgehend, nicht gelehrt werden kann. Auch als „heuristisches Prinzip" (der Titel, unter dem wissenschaftliche Erklärungsarten pensioniert zu werden pflegen) kann die Teleologie nicht angesehen werden, wenn man darunter „heuristisches Erklärungsprinzip" versteht. Versteht man dagegen unter dem Ausdruck: „heuristisches Prinzip für die Problemstellung", also für die völlige Umschreibung des zu erklärenden Thatsachen-Zusammenhangs, so mag sie immerhin als ein heuristisches Prinzip gelten. Nur muss man sich bei Annahme dieses Ausdruckes klar machen, dass die Teleologie in diesem Falle nicht mehr „Forschungsprinzip" genannt werden kann, da Ausgangspunkt der Forschung und Forschung selbst zwei verschiedene Dinge sind.

Ist also innerhalb der Naturwissenschaft die Anwendung des Zweckbegriffes eine seltene und wo sie dennoch stattfindet, entweder eine vermeintliche oder eine widerrechtliche, so steht es kaum anders innerhalb desjenigen Umkreises der Wissenschaften, welche als die Hochburg des Zweckbegriffes insofern bezeichnet werden können, als viele Denker, welche von dem naturwissenschaftlichen Gebrauch des Begriffes nichts wissen wollen, doch im Gebiete der Geisteswissenschaften seine Anwendung nicht missen zu können glauben. Werfen wir einen Blick auf die heutige Psychologie. Da begegnen wir schon auf der Schwelle dem seltsamen Streit, ob Psychologie eine Naturwissenschaft ist oder eine Geisteswissenschaft, resp. die Grundlage aller Geisteswissenschaften. Soweit die Psychologie der Naturwissenschaft vindiziert wird, gelten für sie die eben für die Naturwissenschaft aufgestellten Sätze; und zwar im gleichen Sinne, ob wir sie mit den Physiologen (wie Avenarius und Exner) als einen Teil der Physiologie oder ob wir mit Rickert und Windelband in ihr eine „Gesetzeswissenschaft" sehen und diese „Gesetzeswissenschaft" als solche (abgesehen von der Eigenart der Vorgänge, in denen sich

diese Gesetze finden) gleich „Naturwissenschaft" setzen, indem wir mit einer Erweiterung Kantischer Terminologie unter „Natur" einen „gesetzmässigen Zusammenhang" schlechthin verstehen. So verschieden diese Auffassungen sein mögen, indem die erstere entweder mit Avenarius den Begriff der Kausalität überhaupt in eine Anzahl von blossen Bedingtheiten auflöst und eine Einteilung der Kausalität in eine „psychische", „psychophysische", und „physische" leugnet oder die psychische Kausalität leugnet und die seelischen Vorgänge als in der natürlichen Kausalität mit einbeschlossen ansieht, während die letztere, Kausalität mit Natur überhaupt identifizierend, noch verschiedenen besonderen Auffassungen über die Arten der Kausalitäten Raum lässt, sind sie beide doch darin völlig gleich, dass sie annehmen, es habe es die Psychologie mit Vorgängen zu thun, die überhaupt in einem kausalen Zusammenhang stehen und (was nicht ohnehin folgt) auch mit einer diesem Zusammenhang nachspürenden Methode begriffen werden müssen. Aber auch Psychologen, die sich mit besonderem Nachdruck so nennen und hierdurch schon das Bekenntnis einer Theorie ablegen, wie Lipps, sehen in der Seele einen Komplex von Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen, welche kausal zu erforschen sind; die eigenartige Entwickelung des Begriffes „Unbewusst" darf hier ein schönes Beispiel dafür bilden, wie die kausale Auffassung die teleologische verdrängt hat. Für Leibniz und noch für die meisten ihm folgenden Psychologen war „Unbewusst" nur ein quantitativer Relationsbegriff, was schon in der Terminologie seinen Ausdruck fand indem der quantitative Relationsbegriff „klein" („petites perceptions") auf die seelischen Vorgänge, die „unbewusst" sind, angewandt wurde. Die Methode dieser Begriffsbildung bestand darin, dass man die „petites perceptions" genannten Vorgänge, anstatt sie in ihrem reinen Gegebensein für sich zu betrachten, an solchen Vorgängen mass, welche inhaltlich dieselben Leistungen in der Welt vollbringen konnten wie die „petites perceptions", nur noch besser. Da Leibniz beobachtete, dass solche Handlungen, die er auf Grund sittlicher Ueberlegung für „gut" befinden musste, auch ohne kausierende „Urteile" durch kausierende „Gefühle" entstehen können, so wurden diese Gefühle (gleichsam an den Urteilen, durch welche er die Handlung für „gut" fand, gemessen) eine Vorform der sittlichen Erkenntnis. Eine Landschaft in der Abenddämmerung erschien minder bewusst als eine solche im Sonnenschein, eine „petite perception", indem die erste Vorstellung an der zweiten, welche für die Zwecke des Lebens günstiger ist, gemessen, dieselbe Landschaft, nur weniger bewusst zu sein schien [1]). Für die heutige Psychologie ist, wenn auch über den proteusartigen Begriff des Unbewussten mancher Streit herrscht, das für Leibniz Unbewusste ein Bewusstes, während das Unbewusste für die „reinen" Psychologen nur den hypothetischen Raum bedeutet, in dem zwar keine Vorstellung (denn von einer solchen ist Bewusstsein unzertrennlich), aber jene Akte angenommen werden müssen, welche als kausale Zwischenglieder der,

[1]) Vgl. Lipps: „Thatsachen des Seelenlebens."

für sich angesehen, unzusammenhängenden seelisch bewussten Fragmenten anzunehmen sind. So giebt es zwar in der Psychologie einen Streit über die Arten der Kausalität und der dieser korrespondierenden Methoden, nicht aber einen Streit, ob überhaupt kausal verfahren werden müsse.

Was für eine Psychologie gilt, bleibt auch in Geltung für die Geschichtswissenschaften. So scharf heute der Streit um die historische Methode geführt wird, so bewegen sich die streitenden Parteien doch völlig oberhalb jenes Gegensatzes von teleologischer und kausaler Methode. Nur die Fassung des Begriffes der Kausalität, nicht dieser selbst, steht in Frage. So handelt es sich beispielsweise um die Frage, ob an der Kausalität der Gedanke des Wirkens von Ding zu Ding, Person auf Person oder der Gedanke der gesetzmässigen Folge der Erscheinungen für die Geschichtswissenschaft fruchtbar gemacht wird, ob die wirkenden Ursachen mehr in einmalige, unvergleichliche Thaten oder in gesetzmässig auftretende sozialpsychische Entwickelungen verlegt wird, nicht aber um die Frage, ob sich neben dem Willen Einzelner und der sozialpsychischen Phänomene noch eine hinzukommende zweckthätige Kraft in der Geschichte aufarbeite. Selbst die Fassungen der Rankeschen Ideenlehre als teleologischer Forschungsmethode wird von den in dieser Frage kompetentesten Männern, den Schülern Rankes, nicht als rechtmässig zugestanden. Die Idee ist nicht eine transzendente Kraft, welche θύραθεν in die Geschichte eintritt, sondern ein Inbegriff, welchen sich der Forscher aus der Betrachtung der Details eines bestimmten Kultur-Zusammenhangs bildet. Sie besitzt, um es in Kants Sprache zu sagen, nicht konstitutive Bedeutung für die historische Erfahrung, sondern blos die regulative eines subjektiven logischen Prinzips. Lorenz sagt in seinem Buche über die Rankesche Ideenlehre in dieser Hinsicht Folgendes (2, 67): „Es ist der grösste, der mutigste, der erhabenste Gedanke, dass die Geschichtswissenschaft den Zusammenhang der Dinge im Grossen und Ganzen begreifen soll und kann, dass sie sich mit voller Sicherheit in der Erkenntnis des wirklichen Geschehens hoch über jede blosse Aneinanderhäufung von Thatsachen emporhebt und dabei doch die elenden Krücken des eingebildeten Zweckbegriffes hinwegwirft — das teleologische Prinzip ein für allemal entbehrlich macht." Aehnlich hat sich Max Lenz in der „D. Rundschau" vom 10. Oktober 1897 ausgesprochen. Diltey vergleicht in seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften" jene übergreifend zweckthätigen Kräfte der Romantik, wie Savignys „Volksgeist" mit der „Lebenskraft" der Physiologen und bezeichnet sie als ebenso unzulänglich wie jenen Begriff.

Auch innerhalb der Nationalökonomie, in derem Bereiche der Methodenstreit bis auf den heutigen Tag ungeschlichtet fortdauert, hat es die Frage nach der Teleologie des Geschehens noch nicht einmal zu einem Problem bringen können. Auch hier dreht sich der Streit lediglich um die besondere Art der anzuwendenden kausalen Methode, also z. B. um die Frage, ob es eine theoretische Wirtschaftswissenschaft im Sinne der englischen Klassiker gebe, ob Regeln der Phänomene, des Tausches, der Preisbildung, des Bodenertrages etc. unter Zugrunde-

legung von Fiktionen blos durch wirtschaftlichen Eigennutz getriebener und in Betreff der Konjunkturen allwissender individueller Einheiten aufgestellt werden können oder ob eine historische Schilderung und pragmatische Erklärung des thatsächlichen Geschehens im Ganzen historisch-konkreter Volkswirtschaften der wahre Leitstern der Forschung sein müsse. Zwischen diesen beiden Polen halten sich auch die Methoden der österreichischen Schule oder Adolph Wagners. Die Marxistische Nationalökonomie allein besitzt eine teleologische Methode, indem sie den teleologischen Begriff eines „ächten Seins", eines *ὄντως ὄν* in Form der „Klassenkämpfe" resp. der „technischen Entwickelung" in die Geschichtsforschung einzuführen sucht. Aber auch sie will es wenigstens nicht zugeben, dass sie teleologisch ist, ja sie pocht in ihrem Mangel an Erkenntnis ihrer eigenen Entwickelung aus dem Hegelschen Idealismus auf ihre „kausale Methode".

Innerhalb der Rechtswissenschaft nimmt die Dogmatik und die Rechtsgeschichte weitaus den grössten Teil juristischer Arbeit in Beschlag. Die Rechtspolitik ist als Wissenschaft so wenig als die Volkswirtschaftspolitik anerkannt, soweit es sich nicht blos um Fragen handelt, wie ein irgend woher gegebenes politisches Ziel durch Aufstellung bestimmter Normen am besten und zweckmässigsten zu erreichen sei. Das Naturrecht und die Lehre vom Vertrag haben seit langem nicht blos als historische Hypothesen (als solche hat sie schon ein Rousseau zurückgewiesen), sondern auch als blosse regulative Ideen und Massstäbe für alles positive Recht abgewirtschaftet. Die herrschende Rechtsphilosophie geht entweder — nach induktiver Methode vergleichend — historisch vor (beispielsweise Kohler) oder aber sie sucht die jeweiligen geschichtlichen Rechtsbildungen aus den Interessen des konkret bestimmenden Volkes (und seiner Parteiungen) abzuleiten, das der Träger jenes Rechtes ist. Ein Werk wie Iherings „Zweck im Recht" könnte (beispielsweise) nur nach teleologischer Methode verfahrend nennen, wer sich äusserlich an das Wort „Zweck" im Titel des Buches festhielte. Denn auch hier wird die Rechtsbildung im strengen Gegensatz zu dem romantischen „Volksgeist" Savignys aus empirischen Thatsachen, nämlich den wirklichen Zweckvorstellungen der Gesetzgeber abgeleitet, nicht aber ein Gesetz des Telos in der Rechtsentwickelung neben den empirischen Zweckvorstellungen der Individuen und Parteien aufgestellt. So wenig die Entwickelungstheorie Lamarcks deswegen „teleologisch" ist, weil sie die Ursachen der organischen Fortbildungen nicht nur in äusseren Ursachen, sondern auch in inneren (aber psychologisch thatsächlichen) Strebungen der Organismen sieht, so wenig ist diese Theorie der Rechtsbildung teleologisch. Denn niemals hat man von irgend einer Seite bestritten, dass es innerhalb des empirischen Kausalnexus auch solche Glieder gebe, welche thatsächliche entweder selbst beobachtete oder per analogiam aus äusseren Bewegungen erschlossene Zweckvorstellungen sind, sei es klare oder weniger klare (Triebe), aus Wahl hervorgegangene oder sich nur als einzige darbietende. Bestritten wurde nur, dass neben solchen entweder direkt konstatierbaren oder doch mit hin-

reichender Gewissheit per analogiam zu erschliessender Zweckvorstellungen im Reiche der Natur und der Geschichte noch zweckthätige Kräfte walten, welche weder durch Selbstbeobachtung wahrzunehmen, noch gemäss solcher, durch innere Wahrnehmung konstatierter Thatsachen zu erschliessen sind.

Sollen wir zu dieser kurzen Erinnerung an feste Thatsachen heutiger Wissenschaft noch hinzufügen, was dieser Ausschluss der teleologischen Methode aus der Forschung für die wissenschaftliche Entwickelung in extensiver Hinsicht gleichsehr als in Hinsicht auf Exaktheit und Präzision des Erkennens geleistet hat? Wir halten dies für unnötig. Denn es ist heute innerhalb aller wissenschaftlichen Methodologie eine ausgemachte Sache, dass durch den Ausschluss aller teleologischen Kräfte dem Blicke des Forschers recht eigentlich der Staar gestochen wurde. Was sich aber an Teleologie innerhalb einzelner philosophischer Schulen erhalten hat, findet in das grosse Arbeitsgebiet der Natur- und Geisteswissenschaften keinen Eingang und schwebt über der thatsächlichen wissenschaftlichen Arbeit. Wie wäre dies auch möglich, nachdem sich dieses Aufgeben aller Teleologie so bewährt hat, wie es thatsächlich der Fall ist, wie könnte man einen geschichtlichen Prozess rückgängig machen, der von dem Richteramt der Geschichte der Wissenschaft gleich diesem sein Recht hat ausgestellt bekommen?

Fragen wir nun aber: Was bedeutete dieser Prozess für das Ethos der Menschheit, so stehen wir auch schon in dem furchtbaren Zwiespalt, von dem wir anfänglich geredet haben. Denn genau so wahr der Satz ist, dass dieser Prozess die Wissenschaft von Erfolg zu Erfolg, von Höhe zu Höhe führte, ebenso genau wahr ist der Satz, dass derselbe Prozess die Objektivität und Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes immer tiefer untergraben und vernichtet hat. Als erkenntnistheoretisches Aequivalent der Ausschliessung des Zweckbegriffes aus den ontologischen Prinzipien zeigte uns die historische Einleitung eine fortschreitende Reinigung des Erkenntnisorganes von Willens- und Gefühlselementen. Je weiter dieser Reinigungsprozess fortschritt, desto brauchbarer wurde das Organ zur wissenschaftlichen Arbeit und desto unbrauchbarer, dem menschlichen Handeln allgemeingültige inhaltsvolle Zwecke zu setzen. Die eigentümliche Tragik aber lag hiebei vornehmlich darin, dass das Verlangen nach wissenschaftlich fixierbaren sittlichen Gesetzen um so stürmischer wurde, je wertvoller sich das wissenschaftliche Organ, der Verstand, durch diese Reinigung erwies, und dass es doch durch eben diese Reinigung immer unfähiger wurde, diesem Verlangen zu genügen. Das vielfache Bemühen Descartens, Lockes, Hugo Grotius', Leibnizens, die Sittengesetze durch mathematische Demonstration zu völliger Evidenz zu bringen, das doch niemals über den Anfang hinaus kam und von nachfolgender Kritik immer alsbald als illusorisch erwiesen wurde, bietet hierfür das beste Beispiel. Der weitaus bedeutendste und abgemessenste Versuch, den Zwiespalt auf rationalistischer Basis zu überbrücken — wir meinen Kants tiefsinnige Begründung eines objektiven Sittengesetzes — führte

konsequent ausgedacht zu der unhaltbaren Position der „zwei Wahrheiten". (Siehe Einl., Schluss.) So ist die Frage auch heute noch das „tiefste Problem der Philosophie". (S. Sigwart, Logik II. Bd. S. 761.) Um einige selbständige Bemerkungen zu diesem Problem zu machen, sei es uns erlaubt, von dem ausgezeichneten Werke Sigwarts auszugehen. Der hervorragende Autor verzeihe uns hiebei die kritische Stellung, die wir seinen Sätzen gegenüber hiebei einnehmen müssen und halte sich unseres dankbaren Sinnes für all das, was wir sonst von ihm gelernt haben, versichert.

Unter den neueren Logikern von Bedeutung hat wohl keiner das Denken so innig mit den sittlichen Prinzipien verwoben, die Wissenschaft wohl keiner so tief in den Strom des sittlich-historischen Werdens eingesenkt, wie Christoph Sigwart in seiner zweibändigen Logik und seinen kleineren Schriften. In einzigartiger Weise liegen in diesem Werke der beste Teil der Traditionen der deutschen idealistischen Philosophie (vorzüglich Fichtes und Schleiermachers) verbunden mit dem kühlen Thatsachensinn und der exakten Methodik der neueren Naturwissenschaft und historischen Forschung. Kaum wird man zu viel sagen, wenn man Sigwart als den Einzigen bezeichnet, der die historisch und sachlich gleichermassen klaffenden Gegensätze zwischen der idealistischen Philosophie einerseits, der exakten Natur- und Geschichtsforschung andererseits durch wahrhaft organische Verwebung der in den beiden Denkrichtungen gegebenen Forschungstendenzen zu überbrücken gesucht hat. Aber eben die Grösse dieser Aufgabe, ja die beim ersten Anblick in die Augen fallende Unüberwindlichkeit derselben giebt schon aus rein historischer Ueberlegung die Frage ein, ob denn wirklich so Heterogenes logisch in sich verbunden sein könne, ob die aus so breiter und sich so schroff widersprechender historischer Erfahrung hervorgewachsenen Gedankentendenzen überall ohne äussere Kompromisse, ohne da und dort auftretendes logisches Leimen der grossen historisch gegebenen Forschungskomplexe erfolgen konnte. Wir sind uns hiebei wohl bewusst, dass die Breite und Tiefe historischer Erfahrung, welche ein philosophisches Gedankensystem in sich aufgenommen hat mit seiner logischen Geradlinigkeit meist, ja immer im umgekehrten Verhältnis steht. Blicken wir beispielsweise auf den grossartigen Versuch des Thomas von Aquino, den Höhepunkt griechischer Vernunftforschung mit der christlichen Idee und beide Potenzen mit dem praktisch-sozialen System des römischen Imperiums in einen Gedankenbau aufzunehmen! Wie eingehend und deutlich hat die neuere Forschung die Sprünge und Risse aufgezeigt, welches dieses scheinbar für die Ewigkeit bestimmte Werk in sich enthält. Diese und ähnliche historische Erfahrungen werden uns Demut lehren, und zugleich werden sie uns eine freudige Bewunderung so gewaltiger Synthesen trotz der etwa in ihnen vorhandenen Widersprüche nicht verkümmern. Die Geschichte ist ja die Welt des Widerspruchs, und wer behielte seine logische Reinheit, wenn er sie in sein Denken aufnimmt! Und wer muss sie nicht in sich aufnehmen, sofern er mehr geben will

als ephemere Reflexionen. Aber gleichwohl! Das Ziel philosophischer Forschung muss doch immer bleiben, dass ein Gedankensystem beides biete: die Fülle der historischen Erfahrung und die streng logische Widerspruchslosigkeit und Folgerichtigkeit. Dies ist trotz Hegel eine unnachlässliche regulative Idee für die Forschung und zugleich ein Massstab für gegebene Gedanken. Gehen wir nun daran, diesen Massstab auch auf Sigwarts hierhergehörige Gedanken anzuwenden.

In der Einleitung zum I. Band der Logik unterscheidet Sigwart im Denken als einer „inneren Lebendigkeit des Vorstellens" (S. 2) verschiedene Formen: Erstens ein „unwillkürliches Denken", zweitens ein „willkürliches". Das „willkürliche Denken" zerfällt ihm des weiteren erstens in solches, das das „Angenehme" sucht und das „Unangenehme vermeidet" (S. 3), zweitens in solches, dem „Bedürfnis und Not des Lebens" seine Zwecke setzen. An diese Arten des Denkens schliesst Sigwart sodann den „Wissenstrieb" an (I, S. 4); ihm gemäss soll unser Denken „sich anstrengen rein um des Erkennens willen, die Natur der Dinge zu erforschen und in der Gesamtheit unseres subjektiven Wissens ein getreues und vollständiges Abbild der objektiven Welt entwerfen." Bliebe Sigwart bei diesem „Wissenstrieb" als einem selbständigen Fundament des wissenschaftlichen Erkennens auch in anderen Teilen seines Werkes stehen, so hätten wir bezüglich dieser Einteilung der Denkvorgänge nichts einzuwenden. In der Einleitung zum II. Bande geht jedoch Sigwart über diese Bestimmung weit hinaus. An die Stelle des blossen „Wissenstriebes" tritt hier eine bewusste Zwecksetzung, welche das Wollen dem Denken setzt. In diesem Sinne sagt er (II, S. 19): „Kein müheloses Geschenk einer sich von selbst entwickelnden Natur, noch ein zufälliger Nebenerwerb bei der durch die Not uns abgerungenen Befriedigung unserer Bedürfnisse ist jene allumfassende Erkenntnis des Gegebenen, welche wir suchen; sie ist ein frei gewollter Zweck, den wir unserer bewussten und planmässigen Thätigkeit setzen etc." Während also in der Einleitung zum I. Bande von jenem „willkürlichem Denken", das einerseits das Angenehme und die Vermeidung des Unangenehmen, andererseits die Befriedigung der durch die Not des Lebens erwachsenden Bedürfnisse sich zum Zwecke setzt, der Wissenstrieb als eine nicht willkürliche (eben triebartige) seelische Bewegung abgeschieden wird, tritt hier auch das wissenschaftliche Denken in den Begriffsumfang des „willkürlichen Denkens" ein und die Wahrheit wird ein freigewählter Zweck unter Zwecken. Es kommt mir nicht im geringsten darauf an, einen Widerspruch zu konstatieren; ergiebt doch der gesamte Charakter von Sigwarts Logik klar und deutlich, dass die Formulierung dieser Einteilung des Denkens im zweiten Bande die eigentliche Ueberzeugung Sigwarts ist. Dies geht schon daraus klar hervor, dass „das Recht, diesen Zweck (einer allumfassenden Erkenntnis) zu setzen, zuletzt aus der Gültigkeit des sittlichen Ideals fliesst" (II, S. 19). Einen Trieb kann man nur haben oder nicht haben; ein Recht jedoch, dessen Gültigkeit erst abgeleitet werden muss, kann man nur auf eine freie, willkürliche Thätigkeit besitzen. Nur unter der Voraussetzung, dass

alles wissenschaftliche Denken letztlich auf immer neu anhebenden Willensakten beruht und nicht nur auf einem passiven Triebe, ist das von Sigwart (II, S. 25) konstatierte „Primat des Wollens auch auf dem theoretischen Gebiete“ ein sinnvoller Gedanke. Ist also demgemäss nach Sigwart alles wissenschaftliche Denken von einem willensmässigen Zwecksetzen abhängig, so ist die Frage aufzuwerfen, ob Sigwart ohne Verwendung jenes Begriffes „Wissenstrieb“ in der Einleitung zum I. Bande (welche gegenüber seiner wahren Meinung inkonsequent ist) eine genügende Abtrennung jenes willkürlichen Denkens, das Wahrheit sucht, und jenes willkürlichen Denkens, das auf das Angenehme und die Vermeidung des Unangenehmen, sowie auf die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse ausgeht, zu vollziehen wusste und überhaupt vollziehen kann. Dass eine genügende Abtrennung des wissenschaftlichen Denkens von jenem, welches das Angenehme sucht, vorhanden ist, geben wir ohne weiteres zu; nicht aber ist zuzugeben, dass das wissenschaftliche Denken von jenem, das der Bedürfnisbefriedigung dient, genügend unterschieden wurde. II. Band, S. 6 schreibt Sigwart: „Sie (sc. die Methodenlehre) setzt ja ein Denkenwollen voraus und dieses ist kein richtungsloses und planlos ins Unbestimmte hinaustastendes; durch die bleibenden Triebe der menschlichen Natur überhaupt und die jeweilige Stufe der geistigen Entwickelung wird ihm eine in ihren Grundzügen wenigstens bestimmbare Aufgabe gesetzt.“ Dass die Methodenlehre von der jeweiligen Stufe geistiger Entwickelung abhängig ist, duldet keinen Zweifel; dass sie aber auch von den „bleibenden Trieben der menschlichen Natur“ abhängig sein soll, ja durch diese Triebe dem wissenschaftlichen Denken die Aufgabe gegeben sein soll, bringt jenes Denken, das nur die Wahrheit sich zum Zwecke gesetzt hat, doch in eine sehr bedenkliche Nähe jener Art des Denkens, welche ihren Charakter in dem Streben nach Bedürfnisbefriedigung findet. Dass nur von „bleibenden Trieben“ und nicht von Trieben schlechthin die Rede ist, ändert hieran nichts. Hunger, Durst, Geschlechtstrieb sind bleibende Triebe der menschlichen Natur; aber dürfen diese Triebe auch in der denkbar weitesten Ausspannung den Objektenkreis und die Forschungsmethoden bestimmen und umgrenzen? Sigwart selbst führt als erstes Ideal menschlichen Erkenntnisstrebens ein „nach Raum und Zeit vollständiges Weltbild“ auf (II, S. 6). Ein solches Ziel könnte sich menschliches Denken auch nicht einmal als Ideal (denn auch ein Ideal muss ein nach dem Wesen der menschlichen Natur wenigstens prinzipiell erreichbares Ziel sein) setzen, wenn es von bleibenden Trieben der menschlichen Natur abhängig wäre. Es könnte in diesem Falle nur die Fragmente jenes Weltbildes erreichen und sich als Ideal setzen, welches als Ganzes von einem durch jene bleibenden Triebe nicht geleitetem Denken erreichbar wäre. Man hat zwar versucht (Riehl, Kritizismus I) nachzuweisen, dass uns keinerlei Empfindung ohne begleitende Gefühle gegeben ist; nicht aber hat man nachgewiesen, dass es für uns keine Empfindung geben könne, ohne dass wir zugleich einen Trieb darauf richteten;

ein derartiger Nachweis wäre aber die Voraussetzung dazu, die Sätze widerspruchslos möglich zu machen, dass einerseits unser Denken von bleibenden Trieben seine Aufgabe erhält und andererseits sich ein vollständiges Weltbild als Ideal setzen könnte. Denn kommen uns Empfindungen und deren Komplexe ins Bewusstsein, auf welche wir keine Triebe richten, während andererseits solche Triebe unsere Denkrichtung bleibend bestimmen, so ist es unmöglich, einem so geleiteten Denken ein vollständiges Weltbild als Ideal vorzusetzen. Nur für eine Weltanschauung, welche gleich jener Fichtes, nichts weiter an Wirklichkeit wollte gelten lassen, als was „Material meiner Pflichten“ ist, könnte jener Gedanke Sigwarts konsequent verteidigt werden. Wie einengend und wie verärmlichend aber solche Identifizierung auf den Objektenkreis der Forschung wirken würde, brauchen wir nicht zu sagen. Lassen sich demgemäss die beiden bezeichneten Sätze Sigwarts nicht vereinen, so lässt sich auch positiv zeigen, dass Sigwarts Lehre vom Primat des Wollens gegenüber dem Denken, ja auf das Denken, einer Anzahl von Thatsachen nicht entspricht. Eines Hegels Lehre vom Denkprozess, welcher durch die einzelnen Geister seinen Durchgang nimmt, wäre, abgesehen von der Richtigkeit der in ihr ruhenden metaphysischen Behauptung, nicht einmal psychologisch möglich gewesen. Sie setzt voraus, dass der Gedanke selbstständig seine Folgen aus sich heraustreiben könne, ohne durch eingreifende Willensakte immer wieder gelenkt zu sein. Schopenhauer sagt in „die Welt als Vorstellung“ einmal mit vollem Rechte, dass „wertvolle Köpfe“ rein assoziativ „nach dem Satze vom Grunde denken.“ Jeder Psychologe wird zugeben müssen, dass er bei Vornahme des inneren Experimentes, seine Assoziationen frei folgen zu lassen, um die dieser Folge innewohnenden Gesetze zu studieren gerade eines negativen Willensaktes, der Enthaltung vom Denken, benötigt, um diese freie Folge zu erzeugen und zu verhindern, dass nicht der blosse seelische Prozess unwillkürlich in ein folgerichtiges Denken einmünde. Es mag zugestanden werden, dass die Wahl eines Problems zuweilen von dem Willen abhänge [1]). Ist das Problem aber einmal angegriffen, so geht der Gedanke seine eigenen gesetzmässigen Wege und nur bei anormal zertreuten Wesen ist es nötig, das Denken immer aufs neue auf die Frage zu lenken. So heisst es auch hier: „beim ersten sind wir frei, beim zweiten sind wir Knechte.“ Wir gestehen freilich im Gegensatz zu Hegel gerne, dass die

---

[1]) Darum trifft Sigwarts Lehre noch am ehesten zu, wenn es sich um die grossen Persönlichkeiten handelt, welche neue Fragestellungen ersannen. Aber auch diejenigen „Wahrheiten“, welche von solchen Männern gefunden wurden, lösen sich im Lauf der Geschichte von jenem schöpferischen Wollen los. Die Wahrheit wird ein Ding, das sich allerorten den Geistern aufdrängt. Für Kopernikus mag seine Lehre eine freie That gewesen sein. Dem heutigen Deutschen wird sie in der Schule gelehrt. Die Betrachtung des Verhältnisses vom Wahren und Guten hat sich aber nicht nur im Sinne einer Logik, „welche der Fortschritt des Denkens fördern will“ (Log. I, S. 12) an jene Wahrheiten zu halten, die gefunden werden sollen, sondern auch an jene, welche gefunden sind.

Geschichte der neueren Philosophie den Eindruck eines nach der Art Sigwarts gezeichneten Denkcharakters macht. Ob aber dieser Mangel logischer Kontinuität der philosophischen Entwickelung gegenüber jener der Einzelwissenschaften so wertvoll erscheinen darf, dass die ihn bedingenden Züge des Denkens eine Normierung und Stabilierung in der Logik finden dürfen, können wir nicht zugestehen. Es ist kein Wunder, dass Sigwart, um die genannten Sätze aufrecht halten zu können, eine Erweiterung des Begriffes „wollen" machen muss, welche uns nicht berechtigt scheint und welche ihn selbst in einen Zirkel hineintreibt, aus dem heraus, wie er selbst bekennt (II, S. 725), „kein Sprung retten kann". Sigwart kennt ein Wollen als Ursache des Handelns und ein Wollen als Ursache des Denkens. Er würde demgemäss jene innere Thätigkeit, die wir „besinnen" nennen, auch ein Wollen nennen müssen. Aber sind wirklich diese beiden Thätigkeiten, Vorstellung einer zukünftigen Handlung, Entschluss und Akt der Verwirklichung einerseits, das „Besinnen" andererseits nicht zu verschieden, um in den einen Begriff des „Wollens" eingeschlossen zu werden? Sigwart hat in dem II. Teile seiner „Kleine Schriften" selbst eine sehr feinsinnige Analyse des „Wollens" gegeben. Er unterscheidet in dem Prozesse als erstes Moment „die Vorstellung des zukünftigen Zustandes", als zweites die „Ueberlegung des Verhältnisses, in welchem das Projekt zu mir steht", welche Frage sich wiederum in die Fragen: „Soll ich" und „Kann ich" spezialisiert, drittens die „Willensentscheidung". Diese drei Momente dürften aber bei jenem inneren „Wollen", z. B. beim „Besinnen" nicht nachzuweisen sein. Vor allem fehlt hier notwendig (also nicht blos zufällig) das erste Moment. Denn es ist eine wesentliche und niemals aufzuhebende Differenz zwischen jenem Wollen als Ursache des Handelns und jenem, das nur ein Besinnen verursacht, darin vorhanden, dass ersteres die vollständige Vorstellung des zukünftigen Zustand prinzipiell (wenngleich es nicht immer thatsächlich geschieht), bejahen oder verneinen kann, während letzteres nie vollständig weiss, was es will, da ja, wenn es dieses wüsste, die gesuchte Vorstellung eben im Bewusstsein gegeben wäre, also ein Wollen derselben nicht nötig wäre. Dieser Unterschied ist so wenig spitzfindig[1]), dass er vielmehr die letzte, feste und natürliche Basis einer freien Forschung bildet[2]). Dieser wesentliche Unterschied der beiden Thätigkeiten lässt es nicht

[1]) Mit Unrecht nennt Windelband („Präludien" S. 179) diese Argumentation einen „Sophismus".

[2]) Dieser letztgenannte Grundsatz scheint mir zu wenig beachtet zu sein. Jede Lenkung der wissenschaftlichen Forschung auf einen bestimmten Inhalt verdammt die Forschung unbedingt zu einer Reihe von petitiones principii, d. h. zu Denkfehlern. Wo es ein „Denkenwollen" giebt, muss es sofort auch ein „Denkensollen" geben. Dagegen ist der Grundsatz, dass die Natur des Denkens selbst vermöge des Umstandes, dass Projekt und Verwirklichung im Gegensatz zu allen Thätigkeiten, welche rechtlicher und sittlicher Regelung unterliegen können, beim Denken zusammenfallen, jede Regelung ausschliesst, die natürliche Basis aller Denkfreiheit. Wer die Paradoxie liebt, könnte sagen: Eben die Denknotwendigkeit ist die Gewähr der Denkfreiheit.

gerechtfertigt erscheinen, dieselben beide als „wollen" zu bezeichnen. Unter „wollen" verstehen wir daher nur dasjenige, was Sigwart mit „äusseres Wollen" bezeichnet, d. h. die seelische Ursache von Handlungen. Für Sigwarts „inneres Wollen, Denkenwollen etc." setzen wir „inneres Thätigsein", welcher Ausdruck nur den spontanen Charakter des Besinnens etc. bezeichnet, ohne den bei allem „wollen" notwendigen Nebengedanken des zu verwirklichenden Zustandes bei sich zu führen. Aus dem gleichen Grunde weisen wir die innerhalb heutiger Philosophie viel gebrauchten termini „innere Willenshandlung", „innere That" zurück, welche alle in mehr oder minder losem Zusammenhange mit der stoischen und Descartes Urteilstheorie eine Verschiebung der sittlichen Welt in blosses Innenleben vollziehen und den ruhigen Fortgang der Wissenschaft ebenso gefährden, als sie geeignet sind, die Kraft und Frische des Handelns allzusehr mit „des Gedankens Blässe anzukränkeln". Sigwart selbst gerät, wie wir schon bemerkten, durch seine Fassung des „Wollens" notwendig in einen Zirkel, was sich sofort zeigt, wenn er die Leistung des Denkens für die Ethik zu bestimmen sucht. Er sagt (II, S. 725): „Die Frage nach den Wegen, die zu gewisser ethischer Erkenntnis führen, ist dadurch eigentümlich verwickelt, dass das Wollen, dessen Normen aufzufinden sind, selbst schon in der Erkenntnis thätig ist und als die treibende Kraft in dem Streben nach Wahrheit und Gewissheit wirkt." Und weiter unten: „Soll sich aber unser Denken auf unser Wollen selbst richten, so ist Objekt des Denkens, was zugleich das letzte Subjekt desselben ist und wir befinden uns in einem Zirkel, aus dem heraus uns kein Sprung retten kann. Das Denkenwollen bleibt auch in dem ethischen Gebiete letzte, nicht weiter aufzulösende Voraussetzung alles wissenschaftlichen Strebens, und alle Reflexion auf unsere eigene Willensthätigkeit kann zuletzt nur sich klar machen, dass das Wollen niemals in seinem ganzen Umfang als Objekt herausgestellt werden kann." Nach unserer Feststellung des Inhalts des Begriffes „wollen" wird dieser Zirkel vermieden. Sigwarts Anerkennung des Zirkels aber scheint uns nicht der Bemühung zu überheben, den Zirkel, der doch eine Form des Denkfehlers auch dann ist, wenn er als solcher erkannt wird, irgendwie zu vermeiden. Ein „unvermeidlicher Zirkel" ist ein Widerspruch in sich selbst. Sigwart kann sich, wie die folgenden Sätze zeigen, bei dem Zirkel auch thatsächlich nicht beruhigen. II, S. 727 nötigt er ihn, „mit einer vorläufigen Trennung zu beginnen, unter dem Vorbehalt, sie wieder aufzuheben, wovon wir wissen, dass es in Wirklichkeit nie getrennt ist. Das Denkenwollen mit seinem Zwecke der Wahrheit nehmen wir zunächst als ein Gegebenes und sich von selbst verstehendes, das nicht selbst wieder Gegenstand der Reflexion ist, wenn wir das menschliche Wollen untersuchen; wir setzen uns zwar nicht aus dem Kreise heraus, aber auf einem Punkte desselben fest, um in einer Richtung vorwärts zu gehen, erwartend, ob uns der Weg auf den Ausgangspunkt zurückführt. Dem Wollen, das sich, auf Erkenntnis gerichtet, zunächst als Denkenwollen äussert, setzen wir das zum Handeln, d. h. Wirken

auf die Aussenwelt führende Wollen gegenüber und nehmen dieses für sich als Gegenstand der Untersuchung.“ So ist Sigwart genötigt, um überhaupt methodische Prinzipien der Ethik zu finden, dennoch jene Unterscheidung zu machen, die wir vorher prinzipiell vorgeschlagen haben. Dass die Art und Weise der Einführung jener Unterscheidung aber recht künstlich ist, wird wohl zugegeben werden müssen. Sigwart vermag sich auch endgültig aus jenem Zirkel nicht zu befreien. Er muss immer wieder in ihn zurückkehren. Er durchzieht sein ganzes Werk. So findet er sich auch bereits in der Einleitung zum II. Bande. II, S. 6 wird die Aufstellung eines höchsten Zweckes, der alle unsere einzelnen Handlungen in sich befasst, in das „Ideal des Denkenwollens“ aufgenommen. Andererseits aber ist dieses Ideal ein freigewollter Zweck, den wir unserer bewussten planmässigen Thätigkeit setzen, und das Recht, diesen Zweck für uns auszustellen, fliesst zuletzt aus der Gültigkeit des sittlichen Ideals, als dessen Teil die umfassendste Erkenntnis gedacht wird und das Denkenwollen, das die Logik voraussetzt, muss in seiner konkreten Gestalt, in der Richtung auf einen bestimmten für alle gültigen Zweck, als enthalten in der allgemeinen Bestimmung des Menschen als notwendiges Ziel gemeinschaftlicher menschlicher Thätigkeit gedacht werden.“ So soll einmal das sittliche Ideal aus notwendigem und allgemeingültigem Denken fliessen, während ein andermal alles Streben nach Wahrheit (also auch das Streben nach richtiger Erkenntnis des sittlichen Ideals) allererst seinem Rechte nach aus der sittlichen Bestimmung des Menschen soll abgeleitet werden. Diese Position, welche, wie man leicht erkennen wird, mit der Feststellung des Verhältnisses von Denken und Wollen seitens Sigwart enge zusammenhängt, ist aber unhaltbar. Es darf eben schlechterdings kein Wollen geben, das nicht unter die Norm des Sittengesetzes fiele. Ist, wie Sigwart setzt, alles Denken notwendig mit einem Wollen verbunden und ist die Wahrheit ein Zweck unter Zwecken, so muss auch alles Denken und Erkennen notwendig unter das Sittengesetz zu stehen kommen. In solchem Falle kann aber Denken und sein Recht resp. das Recht der Zwecksetzung der Wahrheit seitens des Erkennenwollens nicht selbst wieder auf das Denken gestellt werden. Denn was hiesse dies anders, als einen Zweck setzen, von dem wir noch gar nicht wissen, ob wir ein Recht zu seiner Setzung besitzen. Das Erkennenwollen käme, sofern es gleich jedem anderen sittlichen Wollen das Sittengesetz respektiert, entweder überhaupt nicht zur Ausführung, müsste sich vielmehr so zu sagen fortwährend (nach der Art jesuitischer Erziehungskunst) ängstlich um sich selbst drehen (eine Konsequenz, die freilich Sigwart ferne liegt) oder aber es müsste (im besten Falle) eine Zeitlang sich fortsetzen, ohne sich sittlich berechtigt zu halten; letzterer Fall aber widerspräche einem sittlichen Grundsatze, der wohl allgemein als berechtigt angesehen wird und deshalb hier als Axiom angesehen werden darf: dass nämlich jede Zwecksetzung sittlich unberechtigt ist in Betreff der es dem Subjekt unbekannt ist, ob sie dem Gesetze entsprechen oder wider das Gesetz oder sittlich

indifferent ist. Wir sagten, im besten Falle verhielte es sich so, d. h. in dem a priori keineswegs feststehenden Falle, dass das Sittengesetz, welches auf diese Weise von einem seines Rechtes noch nicht versicherten Denken gefunden wird, diesem Denken und seinem Zwecke hinterher sein Recht einräumte, ihm gleichsam Indemnität gewährte. Dies ist jedoch nur ein möglicher Fall. Es könnte eben so wahrscheinlich möglich sein, dass das Sittengesetz das Denken und seinen Zweck gemäss den ihm eigenen Inhalt nicht anerkennen würde. In solchem Falle müsste die Forschung sich fort und fort überlegen, ob ihr Fortgang noch berechtigt wäre oder ob sie still halten müsste. So führt Sigwarts Festlegung des Verhältnisses von Denken und Wollen, Wahrem und Sittengesetz, wie man sie auch wenden möge, in das Unmögliche. Sigwart hat leider eine nähere Ableitung des Erkenntnisideals aus dem Sittengesetz meines Wissens an keiner Stelle seiner Werke gegeben. Er sagt II, S. 19, § 62: „Wir versuchen hier nicht nachzuweisen, inwiefern das oben in seinen Grundzügen gezeichnete Ideal der theoretischen Erkenntnis aus allgemeinen ethischen Prinzipien abgeleitet werden kann.“ So wird es uns erlaubt sein, unser Urteil einstweilen dahin zu bestimmen, dass wir eine solche Ableitung auf der gegebenen Basis für unmöglich halten. Sigwart hat sich freilich auch in der zweiten Reihe seiner „Kleine Schriften“ über ein mit der obigen Frage enge zusammenhängendes Problem vernehmen lassen, wir meinen in seinem Vortrage über „Die sittlichen Grundlagen der Wissenschaft.“ Es findet sich jedoch über unseren bisher behandelten Punkt in dieser Arbeit nichts Neues. Dagegen entwickelt Sigwart an dieser Stelle einige Konsequenzen seiner bereits in der Logik enthaltenen Sätze, die wir zu näherer Aufhellung unseres Problems in Betracht ziehen müssen. „Kleine Schriften“ II, S. 17 sagt Sigwart: „Aber wer verschmähte, sich den Erwerb Anderer zu nutze zu machen, und den schon begonnenen Bau weiter zu fördern, wird uns als ein Mann der Wissenschaft gelten, noch der gelehrte Schatzgräber, der im Dunkel der Einsamkeit nur zu eigener Befriedigung Kenntnisse sammelt und mit ihrer Mitteilung geizt.“ Und weiter unten: „So geht auch aus dem Wesen der Wissenschaft die Pflicht der Erziehung zur Wissenschaft hervor.“ Diese Sätze sind notwendige Konsequenzen der in der Logik von Sigwart dargestellten Prinzipien. Ist im Individuum das Denken an ein Wollen gebunden, so folgt für die praktische Philosophie hieraus notwendig, dass auch die Wissenschaft an ihre äussere Organisation im Staate gebunden ist und dass nur solche Urteile auf Wahrheit Anspruch machen können, die ihre Genesis aus der Organisation, als der Willensform gelehrter Gemeinschaften, nachweisen können. Ja es folgt, wenn man die Lehre vom Willensprimat in der Logik nach ihren Konsequenzen für die praktische Philosophie zu Ende denkt, dass der organisierte Wille des Volkes, das heisst der Staat eine Lenkung und Leitung des organisierten Volksdenkens, das heisst der in den betreffenden Veranstaltungen organisierten Wissenschaften, vorzunehmen das Recht und die Pflicht habe. Wir glauben nicht im min-

desten, dass Sigwart solche Konsequenzen anzunehmen geneigt wäre, und sind natürlich weit entfernt, zu meinen, Sigwart wolle subjektiv die Freiheit der Wissenschaft irgendwie gefährdet wissen. Aber es liegt ohne Zweifel in der objektiven Logik seiner Prinzipien, dass der Staat das ihm als dem organisierten Volkswillen zuzugestehende Primat gegenüber der Wissenschaft ausübe. Sowie einmal der Begriff eines „Rechtes auf Wahrheit“ (Logik II, S. 19) eingeführt ist, wird sich diese Konsequenz nicht umgehen lassen. Wir sind uns bei der Aufstellung dieser Sätze wohl bewusst, dass Sigwart ja nicht (wie er es Logik II, S. 27 an Cartesius tadelt) „das Vermögen, jedem Urteile unsere Zustimmung zu versagen“, so auffasst, „als ob Jeder ohne weitere Bedingungen in jedem Augenblicke durch seinen blossen Willen glauben oder nicht glauben kann.“ Nicht jedes einzelne Urteil, sondern die Wahrheit überhaupt setzt sich nach ihm das Wollen zum Zwecke. So folgte nach ihm auch in Hinsicht auf die oben berührte Frage nicht, dass der Staat vermöge des ihm der Wissenschaft gegenüber innewohnenden Primates jedes einzelne Urteil annehmen oder verwerfen könne. Er hätte sich nur zu entscheiden, ob er die Wahrheit als solche wolle oder nicht wolle und wäre, wenn er sich einmal für die Wahrheit entschieden hätte, auch rechtlich bestimmt, einzelne Urteile der Wissenschaft, auch wenn diese mit seinen momentanen Zwecken, d. h. den Zwecken der jeweiligen Regierung, nicht zusammenstimmten, trotzdem zuzulassen. Diese Argumentation wäre ohne Zweifel richtig, wenn sich ein so Allgemeines wie die Wahrheit wollen liesse. Ein solches Wollen widerspräche aber nicht nur unserem Begriffe von „wollen“, sondern auch dem Begriffe Sigwarts. Denn wollen lässt sich (wie Sigwart in den Vorfragen der Ethik an verschiedenen Stellen, z. B. S. 2 zugesteht) immer nur ein Bestimmtes; es mag dieses Bestimmte in Hinsicht auf einen allgemeinen Gedanken gewollt werden; dieser selbst lässt sich nicht wollen. Des weiteren kann nur gewollt werden, was in irgend einer Hinsicht Befriedigung und Lust verspricht. Sigwart selbst sagt (Vorfragen S. 6): „Ein vollkommen selbstloses Wollen ist ein Ding der Unmöglichkeit. Es ist mit vollem Rechte betont worden, dass das Hervorbringen eines Zustandes, von dem Niemand einen Gewinn hätte und der in keinem bewussten Wesen ein Gefühl der Lust erregte, vernünftiger Weise kein Zweck sein kann.“ Selbst wenn sich also der Allgemeinbegriff der „Wahrheit“ im Laufe der Kultur-Entwickelung mit einem Lustgefühl verbunden hat, so doch gewiss nicht das einzelne wahre Urteil, so dass auch der Staat, der hierin gleich dem Individuum, doch immer nur ein Bestimmtes, nie ein so Allgemeines, wie „die Wahrheit“ schlechthin wollen kann, doch auch die einzelnen Urteile der in ihm organisierten Wissenschaft beaufsichtigen und regulieren müsste. Auf alle Fälle müsste die Möglichkeit eines so idealen Staates, der doch das Ziel der Wahrheit schlechthin in seinen Willen aufnimmt und der genug Selbstenthaltung übt, um auch nicht das einzelne Urteil trotz des ihm der Wissenschaft gegenüber zugestandenen Primates anzutasten, erst deduziert werden.

In der Geschichte dürfte er sich schwerlich finden. Aber abgesehen von diesen Konsequenzen, welche aus den Prämissen Sigwarts hervorgingen, können wir auch den weit massvolleren Sätzen Sigwarts, welche wir oben zitierten, nicht zustimmen. Wenn in der Entwickelung des deutschen Schulwesens die wissenschaftliche Forschung und die Erziehung zur Wissenschaft gewöhnlich in einer Person vereinigt liegen, so giebt diese historisch uud räumlich relative Erscheinung kein Recht, die sachlichen Unterschiede jener beiden Thätigkeiten weniger hervortreten zu lassen. So können wir nicht zugestehen, dass „aus dem Wesen der Wissenschaft die Pflicht der Erziehung zur Wissenschaft“ hervorgehe. Aus dem Wesen der Wissenschaft, rein sachlich betrachtet, geht eine solche Pflicht nicht hervor. Erziehung zur Wissenschaft ist ein Teil der allgemeinen Pädagogik, die ihrerseits eine zur Erreichung sittlicher Ziele angewandte Psychologie ist. Ebensowenig kann zugegeben werden, dass „wer verschmähte, sich den Erwerb Anderer zu nutze zu machen“ oder „der gelehrte Schatzgräber, der mit der Mitteilung seiner Erkenntnisse geizt“, kein Mann der Wissenschaft ist. Beide Funktionen mögen zu wesentlichen Bestandteilen der Betriebsorganisation der Wissenschaft gehören; zu dem Wesen der Wissenschaft, das einzig in dem Streben nach objektiver Wahrheit besteht, gehören sie nicht. Ob ein Urteil mitgeteilt wird oder nicht, ob es Bestandteil einer ihrer sittlichen und sonstig praktisch-sozialen Qualität nach so oder anders beschaffenen Persönlichkeit ist, kann zu seinem Wahrheitswerte weder etwas hinzuthun noch wegnehmen. Der „Stand der Wissenschaft“ ist die Summe aller wahren Urteile, welche zu einer bestimmten Zeit von Menschen gedacht werden. Wie sich diese Urteile auf die Einzelnen verteilen, wieviele ein Jeder davon besitzt, ist eine gewiss sehr wichtige Frage; aber sie ist eine Frage pädagogischer Natur. Die Wissenschaft ist jedem einzelnen Forscher gegenüber eine objektive Thatsache, an der er teil hat. Nach denselben Gesichtspunkten würde sich auch der von Sigwart S. 20 a. a. O. vertheidigte Satz von dem „nationalen Charakter“ der Wissenschaft zurückweisen lassen müssen. Es ist ja eine offensichtliche Thatsache, dass die Geschichte der Wissenschaft die Charakterzüge der Nationen, welche sie hervorgebracht haben, in sich trägt. Aber was geschichtliche Betrachtung noch so evident lehrt, ist und bleibt ein blosses Faktum, das nie zur Norm erhoben werden darf. Bei Sigwart wird jedoch der nationale Charakter der Wissenschaft nicht als eine Generalisation aus historischer Erfahrung hingestellt (wozu wir natürlich unbedenklich zustimmen würden), sondern als eine logisch-sachliche Folgerung aus dem Grundsatze, dass die Wissenschaft letzlich ihr Recht aus einem sittlichen Grundsatze ableite (Siehe hiezu a. a. O. S. 20). Auf solche Weise deduziert müsste das Nationale als ein wesentliches Merkmal des Begriffes „Wissenschaft“ erscheinen, also nicht blos ein unbeabsichtigter Nebenerfolg sein, sondern auch in die Gesinnung des Forschers aufgenommen werden. Einem für alle Vernunftswesen einheitlichen Wahrheitsbegriff, der als solcher das einzige Ziel der Wissenschaft ist, scheint uns diese Folgerung zu wider-

streiten. So zeigt uns sowohl die Kritik der Sigwartschen Lehre selbst, wie diejenige ihrer Konsequenzen, die ihr innewohnende Unhaltbarkeit. Wie wir bereits in der Einleitung bemerkten, gerät Sigwart in denselben Zirkel, in den schon Aristoteles und Cartesius geraten sind. Beide mussten jenen tieferen Grund, in dem sie das Denken als Vernunftthätigkeit begründen wollten, doch wieder mit dem Denken selbst begründen. Bei Aristoteles ist es die sittliche Uebung, die einmal Voraussetzung, einmal Folge sittlicher Vernunfterkenntnis sein soll. Bei Descartes ist es der Gottesbegriff, der einmal die mögliche Erreichung einer wahren Erkenntnis garantieren, ein andermal ein Teil jener Erkenntnis selbst sein soll. Bei Sigwart ist es das sittliche Ideal, von dem einmal das Recht des Erkenntnisstrebens abgeleitet, während es ein andermal gleichfalls ein Teil dieser Erkenntnis sein soll. Um diesen Zirkel, in den jeder ethische und theologische Rationalismus (z. B. auch jener des Thomas von Aquino) unweigerlich verfällt, aufzuheben, muss das disjunktive Urteil gefällt werden: Entweder beruht das sittliche Ideal auf notwendigem und allgemeingültigem Denken, in welchem Falle das Denken frei auf sich selbst steht, so dass von seinem „Rechte“, da es den Begriff jeglichen Rechtes erst erzeugt, nimmermehr die Rede sein kann („konsequenter ethischer Rationalismus“, z. B. Plato) oder aber es steht das Sittliche auf einer irrationalen Basis, so dass es das Denken weder begründen noch auflösen kann (die verschiedenen Formen der (vorzüglich englischen) „Gefühlsethik“).

In eine andere Schwierigkeit gerät Sigwart durch seine Bestimmung des Verhältnisses vom Denken zum Wollen inbetreff der Einheit der wissenschaftlichen Grundsätze. Er sagt hiezu (Logik II, S. 18): „Auf dem theoretischen Gebiete liesse sich denken, dass die Untersuchung auf eine Vielheit von einander unabhängiger Grundsätze führte, die sich nur nicht widersprechen, ohne aus einander ableitbar zu sein; ein praktisches Prinzip aber fordert Einheit, so gewiss mein Wille nur dann mein Wille ist, wenn er in allen seinen Bethätigungen ein in sich einiger, wenn ihm in einem Zwecke die Norm aller besonderen Akte gegeben ist.“ Und einige Zeilen weiter: „Somit erweist sich die Besinnung über das, was der Mensch soll, als die höchste und dringendste Aufgabe seines Denkens, und zwar als eine Aufgabe, die durch die denkende Bearbeitung des ihm Gegebenen nicht erschöpfend gelöst werden kann, sondern die bei näherer Betrachtung diese rein theoretische Thätigkeit in sich schliesst und von sich abhängig macht.“ Beide Sätze erscheinen zunächst nicht vereinbar: denn erweist sich die „rein theoretische Thätigkeit“ von dem Suchen nach einem „praktischen Prinzip“, das notwendig einheitlich sein muss, abhängig, ja „schliesst“ dieses Suchen sogar „jene theoretische Thätigkeit in sich“, so kann eine „Vielheit theoretischer Grundsätze, die sich nur nicht widersprechen“, auch nicht möglich sein. Auch die theoretische Wissenschaft muss in diesem Falle ihr Ideal in einem logischen System von Urteilen sehen, die deduktiver Ableitung aus einem höchsten Grundsatze fähig sind. Das

ist ein Schlusssatz, der aus dem logischen Willensprimat Sigwarts notwendig hervorgeht. Wenn sich Sigwart trotzdem dazu herbeilässt, die Möglichkeit einer Vielheit von einander unabhängiger letzter Grundsätze zuzugeben, so entspricht dies freilich ebensosehr jenem Geiste exakter, vorsichtiger und kritischer Wissenschaft, in dem seine ganze Logik geschrieben ist, als es von seinen Prämissen her, welche der deutschen idealistischen Philosophie entnommen sind, inkonsequent ist. Denn ist einmal die Möglichkeit einer Vielheit theoretischer Grundsätze zugegeben, so ist die Frage aufzuwerfen, was denn geschehen müsste, wenn sich eine solche Vielheit letzten Endes weigerte, sich weiter vereinheitlichen zu lassen. Wäre logisch eine solche Vereinheitlichung nicht mehr möglich, so bliebe die Forderung nach Einheit als eine praktische doch in Kraft. Es wäre also entweder eine unlösbare Antinomie gegeben und damit ein Widerstreit der Logik in sich selbst oder aber es müssten auf logisch widerrechtlichem Wege die gegebenen Grundsätze so geschoben und künstlich hergerichtet werden, dass sie trotzdem einer deduktiven Ableitung aus einem Grundsatze fähig wären. In beiden Fällen wäre gegen den Satz vom Widerspruch gefehlt, das einemal in der Logik, das anderemal in der auf diese Weise in „systematische“ Form gebrachten Wissenschaft. Auch folgendem Satz Sigwarts, der sich in seinen „Kleine Schriften“ II im ersten Vortrage findet, können wir nicht beistimmen: „Das Interesse, die Welt als ein zweckvolles Ganze zu verstehen, drängt Platon und Aristoteles zum Monotheismus; denn der Polytheismus, der in der Welt nur die geteilten Kreise von einander unabhängiger Gewalten sieht, ist, seiner Natur nach, der die Einheit suchenden Wissenschaft feind.“ Betrachten wir die Entwickelungen der Religionen und der Wissenschaften in ihrer zeitlichen Parallele, gleichsam wie mit einem Blicke, so ergiebt sich vielmehr ein schroffer Gegensatz in den auf die Frage der Einheit bezüglichen Entwickelungsformen. Die Religion beginnt mit der Vielheit von Göttern, die Wissenschaft mit der Aufstellung einheitlicher Weltprinzipien, aus denen alle Spezialsätze gefolgert werden sollen. Inmitten eines Polytheismus stellen die griechischen Naturphilosophen ihre Sätze über die verschiedenen kosmischen Urpotenzen auf. Und während der Monotheismus die Welt erobert, treten die Einzelwissenschaften immer mehr und mehr aus dem ihnen gemeinsamen Mutterschoos, der φιλοσοφία im griechischen Sinne, heraus. Mögen die Gründe hiezu zunächst blos technischer und ökonomischer, d. h. sich aus der immer fortschreitenden Anhäufung des Wissensstoffes sich ergebender Natur gewesen sein, so gewann dieser Differenzierungsprozess in seinem weiteren Fortschreiten doch eine logische Bedeutung [1]). In heutiger Zeit aber müssten wir, wenn

[1]) Ein schönes Pendant ist hiezu der bekannte Prozess in der Wirtschaftsgeschichte, demzufolge die zunächst blos technische Arbeitsteilung in den frühmittelalterlichen Grossgrundherrschaften sich zu einer rechtlich-ständischen erweitert.

Sigwart Recht hätte, Polytheisten sein. So dürfen wir in positiver Weise unsere Ansicht dahin präzisieren, dass eine Vielheit widerspruchsloser theoretischer Prinzipien als Ziel der Wissenschaft durchaus genügen muss. Nur der Gegenstand, nicht der Wille des Forschers kann über Einheit und Vielheit entscheiden. Die Einheit als konstitutives Prinzip der wissenschaftlichen Erfahrung (und wir sahen, dass Sigwart durch seine Aufstellungen zu einer solchen Annahme notwendig gedrängt wird) wäre ein schädliches Vorurteil für die wissenschaftliche Forschung. Sigwart geht in dieser Forderung über die Forderung Kants, der auf Grund seiner regulativen Ideen nur eine Maximation der Einheit verlangt, weit hinaus. Dagegen geben wir gerne zu, dass Sigwarts Lehre historisch wohl begreiflich ist. Wer heute an die Resultate der verschiedenen Einzelwissenschaften nicht einen Willen zur Einheit heranbringt, wird freilich schwerlich noch behaupten können, dass Wissenschaft System sein könne. Aber dies zugegeben, wird man fragen müssen: darf man System erjagen wollen? Wir glauben, dass sich Sigwarts Lehre nicht nur mit den Erfordernissen einer kritisch vorgehenden Wissenschaft im Widerstreit befindet, sondern auch mit dem Werdegang der bedeutendsten philosophischen Systeme. Es giebt unter den letzteren zwei Arten, die freilich wieder ihre Zwischenstufen haben. Einerseits solche, bei deren Genesis ein Grundgedanke alles weitere Denken beherrschte. Sie sind ohne Zweifel die konsequentesten und widerspruchslosesten. Als Beispiele mögen dienen die Systeme Fichtes und Hegels. Ein Strom ergiesst sich hier aus einer Quelle. Andererseits solche, welche verschiedene Ausgangspunkte haben; verschiedene Gedankentendenzen streiten im Ganzen des Systems mit einander. Sind die ersteren gemacht, so sind die letzteren gewachsen. Zur zweiten Art gehört z. B. das System Kants. Beide Systemarten haben ihre eigentümlichen Vorzüge. Ragen die ersteren hervor durch Geschlossenheit und Widerspruchslosigkeit, so die letzteren durch ihre weit breitere Basis in den verschiedenen Forderungen verschiedener Lebensgebiete. Ohne Zweifel sind die letzteren der Gefahr des Widerspruches viel eher unterworfen. Vaihinger nennt in seinem Kommentar (I. Vorrede) Kants System das genialste und „widerspruchsvollste" zugleich. Die neuere Kantforschung hat den Widerstreit des Empirismus, Apriorismus, Rationalismus der metaphysischen und sittlichen Bedürfnisse in Kants innerer Entwickelung zur Genüge gezeigt. So sind die ersteren Systeme Schnellseglern aus einem Holze zu vergleichen, die an der Küste brauchbarer sind als die schwer zu bewegenden, vielfach zusammengesetzten Kolosse, welche für das hohe Meer ihre Bestimmung haben. So mögen diese in ihrer Zeit Mächtigeres wirken, indem sie das, „was not thut" in einer Art Politik des Geistes zu einer Weltformel verabsolutieren, wogegen jene auf dem hohen Meere der Weltgeschichte trotz etwaiger Sprünge und Risse die Stürme der Parteikämpfe eher auszuhalten im Stande sind als die einheitlicheren, aber auch einseitigeren Genossen. Wird

sich so eine gründliche Untersuchung in ihrer Wertschätzung doch letztlich auf die Seite der zweiten Art von philosophischen Systemen schlagen müssen, so wird man sagen dürfen, dass Sigwarts Lösung dieser Frage, wenn man sie zu Ende denkt und den zuerst bemerkten Widerspruch nicht stehen lässt, auch dem Werdegang dieser Systeme nicht entspricht, ganz abgesehen von der Einzelforschung, für welche der Grundsatz Sigwarts, wie gesagt, ein schädliches Vorurteil bedeuten müsste.

Es wird für Kenner der Sigwartschen Logik ohne weiteres klar sein, wenn wir sagen, dass sich die bisher einem Versuche der Kritik unterworfenen Grundsätze Sigwarts in ihren Konsequenzen durch das gesamte Werk hindurchziehen, wie es ja bei einem Werke von so einheitlichem Plane nicht anders zu erwarten ist. Den Nachweis hiefür im Einzelnen zu führen, würde unser Thema weit übersteigen. Es wäre uns schon eine genügende Befriedigung, wenn uns durch das Vorhergegangene und das noch Folgende der Nachweis gelungen wäre, dass sich derartige logische und erkenntnistheoretische Formulierungen niemals isoliert vom Gesichtspunkte blosser theoretischer Wissenschaft, sondern immer nur im Zusammenhang mit Forschungen und Ueberzeugungen hinsichtlich der Ethik machen lassen, so dass man mit einigem Rechte sagen kann, dass eine gewisse Art der Logik auch schon eine bestimmte Art der Ethik antecipiert. Geschieht dies, wie bei Sigwart, bewusst, wie auch von unserer Seite die Kritik der diesbezüglichen Grundsätze Sigwarts von demselben Gesichtspunkt her bewusst geschieht, so erscheint uns ein derartiges Betreiben der Logik dem vielfach herrschenden Betrieb gegenüber, in dem man die sachliche Zusammengehörigkeit der Fundamentalsätze der Logik und Ethik übersieht, als nicht zu verachtender Vorteil.

Um nun doch einige wichtige Punkte der Logik in Hinsicht auf die kritisierten Sätze Sigwarts herbei zu ziehen, betrachten wir Sigwarts Auffassung des Kausalgesetzes und des Dingbegriffes. Sigwart bezeichnet das Kausalgesetz als ein Postulat (II, S. 19). Postulate aber sind „Voraussetzungen, deren Annahme zuletzt auf unserem Wollen beruht" (II, S. 19). Er begründet diesen Satz durch eine Kritik von Kants Auffassung des Kausalgesetzes als eines synthetischen Urteils a priori, das erst Erfahrung ermöglicht. Wir geben nun darin Sigwart völlig Recht, dass Kant geirrt hat, wenn er meinte, das Kausalgesetz resp. seine Anwendung durch die „bestimmende Urteilskraft" könnte erst entscheiden, welcher Vorgang einem anderen vorhergeht und welcher folgt. Kant hat in der That nicht gezeigt, „warum in einem Bewusstsein sich nicht sollen Ereignisse vereinigen lassen, die eben nur thatsächlich sich in einem Falle folgen, ohne dass wir der Notwendigkeit dieser Folge bewusst wären." Die noch durch keinen Kausalbegriff geleitete Beobachtung der Succession einer Mehrheit von Erscheinungen ist allerdings die Voraussetzung der Anwendung des Kausalgesetzes. (Vergl. auch Logik II, S. 464 über „die Gewinnung allgemeiner Sätze

über das Wirken von Ursachen.") Aber hiermit erscheint uns noch kein Grund dafür angegeben, dass man berechtigt sei, das Kausalgesetz ein „Postulat" zu nennen. Diese letztere Frage ist nicht davon abhängig, ob das Kausalgesetz nur „das ideale Bewusstsein der vollendeten Wissenschaft" (S. 22) oder die gemeine Erfahrung des Alltags ermögliche. Sie ist vielmehr nur davon abhängig, auf welche Weise der Kausalgedanke in meinem Bewusstsein aufzutreten pflegt, ob er erst durch einen Willensakt der durch die Sinne wahrgenommenen Succession der Begebenheiten sozusagen entgegen gehalten werden muss oder ob er sich unwillkürlich, freilich nicht das Mannigfaltige der Wahrnehmung auch sofort durchdringend, in mein Bewusstsein tritt. Der Gedanke des Kausalgesetzes ist als solcher nicht Bedingung der vollendeten Wissenschaft. Bedingung der vollendeten Wissenschaft ist vielmehr die richtige, an eine Fülle von Methoden gebundene Anwendung des Kausalgesetzes. Ich kann beim Anblick des auf der Strasse vor mir hertreibenden Menschengewoges die völlig gewisse, nicht erst durch einen Willensakt herbeigeholte Ueberzeugung haben, dass in diesem scheinbar regellosen, bunten Treiben das Kausalgesetz in unbedingter Herrschaft ist, ohne dass mir die einzelnen Bedingungen, welche jeden Teil meines Bildes im Fortschreiten der Zeit an seine Stelle setzen, bekannt wären. Ob der Kausalgedanke zu dem Anblick eines wissenschaftlich noch garnicht bearbeiteten Gewirres von Erscheinungen (also zu blossen Wahrnehmungsurteilen) oder zu welchem Masse wissenschaftlicher Erfahrungsurteile er weitere Nachforschungen veranlassend, hinzutritt, ist für die Frage, ob er unwillkürlich oder erst mit einem Willensakt sich durchsetzend ins Bewusstsein tritt, völlig irrelevant. Ersteres ist eine Frage der Erkenntnistheorie, welche Sigwart im empiristischen Sinne Kant gegenüber gelöst hat, letzteres eine Frage der empirischen Psychologie. Auch ist nicht ohne weiteres zu verstehen, woher das Wollen das Ideal einer durchgängig kausalen Begreifung des Weltgeschehens und mit welchem Rechte es dies haben soll, wenn nicht auf Grund der bereits vorhandenen wissenschaftlichen Resultate, d. h. per inductionem. Bezieht es aber nur hierher den Inhalt des Gesetzes und das Recht zu diesem Inhalt, so wird es auch für die Fortsetzung der Forschung überflüssig sein, da es ja bis zu jenem Zeitpunkte der Entwickelung der Wissenschaft überflüssig war, in dem es Inhalt und Recht des Gesetzes aus der vorhergehenden Bewährung gezogen hatte. Wo andersher als von wissenschaftlicher Bewährung das Wollen, das als solches etwas Alogisches ist, Inhalt und Recht des Gesetzes beziehen könnte, dürfte kaum zu erklären sein. So erscheint uns das Kausalgesetz zwar als eine Induktion, aber nachdem es einmal durch Induktion seine Gewissheit gefunden, doch tiefer in der Natur des Bewusstseins begründet als es nach Sigwart den Anschein gewinnt. Nach Kants Auffassung des Gesetzes wäre ein Zweifel an seiner Gültigkeit unmöglich. Aber Kants Auffassung ist, wie Sigwart selbst zugesteht, falsch, da die Wahrnehmung succedierender Erscheinungen auch ohne dasselbe möglich ist. Nach unserer

Auffassung wäre streng genommen zwar ein Zweifel möglich, da keine Induktion strenge Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit eines Urteils verbürgen kann. Aber ein etwaiger Zweifel wird durch die Hindeutung auf die bisherige ausnahmslose Bewährung des Gesetzes doch leichter niedergeschlagen werden als durch die Basierung des Gesetzes auf ein blos subjektives Wollen, das weder zeigen kann, warum es gerade dieses Gesetz und kein anderes, mit welchem Rechte (denn wo von „wollen" die Rede ist, muss auch von einem Rechte die Rede sein können) es überhaupt ein Gesetz, und mit welchem Rechte es gerade dieses bestimmte Gesetz den Dingen aufdrängen will. Sigwart hätte einem Manne, wie Friedrich Nietzsche beispielsweise, der sich mit ihm (von allen sonstigen diametralen Gegensätzen abgesehen) doch darin auf einer Linie bewegt, dass er die Wahrheit, als einen letztlich sittlichen Wert betrachtet, nichts entgegen zu setzen, wenn er sagte: „Ich will nicht, dass es ein Kausalgesetz gäbe". Sittliche Ueberzeugungen sind eben viel schwankender als wissenschaftliche Urteile. Wer die letzten Grundsätze der Wissenschaft auf die variablen sittlichen Ueberzeugungen stellt, muss sie notwendig an diesem Schwanken Anteil nehmen lassen. In der Geschichte finden wir einen Kampf um die letzten Grundsätze der Sittlichkeit, denen sich ähnliche Kämpfe um die Gültigkeit des Kausalgesetzes nirgends an die Seite setzen lassen. Die Frage nach den göttlichen und dämonischen Wundern ist hiefür kein Gegenargument, vielmehr ein Beweisstück. Wer die Ursache einer natürlich nicht erklärbaren Thatsache in eine übernatürliche Kraft setzt, bethätigt ebenso das Kausalgesetz wie ein Naturforscher. Nur wenn man, wie es beispielsweise John Stuart Mill versucht, das Kausalgesetz mit dem spät ausgebildeten Begriffe des Naturgesetzes identifizierte, könnte man im Kampf um die Wunder einen Kampf um das Kausalgesetz sehen. Für Thomas von Aquino, dem die Naturgesetze „Gewohnheiten des göttlichen Handelns" waren, steht das Kausalgesetz nicht minder fest als für einen Naturforscher von heute.

Aehnlich steht es mit dem Dingbegriff. So unleugbar es ist, dass er unserer Sprechweise fast an jeden Punkte Voraussetzung ist, so giebt es doch keine sichere Grenze dafür, wie weit wir unsere logischen Grundsätze auf die Erfordernisse der blossen Sprache bauen können. Die neuere Sprachwissenschaft hat eine solche Fülle irrationaler Motive der Sprachbildung aufgedeckt, dass eine Annahme des Inhalts, dass man die obersten Wortformen der Sprache als logische Kategorien ausgeben dürfte, unberechtigt wäre [1]. Sigwart hat seinen Beweis für die Apriorität und Notwendigkeit des Dingbegriffes auch nicht durchweg auf die Erfordernisse der Sprache gebaut, wenn uns gleich der Eindruck geworden ist, als liesse er sich doch allzusehr von den Erfordernissen der Sprache leiten. Dass ein

[1] Wie weit aber der Dingbegriff nur im Sinne des grammatikalischen Subjektes als eines substantivierten Wortes gebraucht wird, wie weit er etwas wirklich Selbstständiges bezeichnen soll, schein uns unerweisbar.

Ding kein absolut konstanter Empfindungskomplex ist, darüber sind wir mit Sigwart einer Meinung. Die Willkürlichkeit im Zusammenfassen dessen, was wir als „Ding“ bezeichnen, giebt auch Sigwart zu (Logik II, S. 118). Ob also ein bestimmter Empfindungskomplex machen kann, dass der Zusammenhang, in dem er scheint, nicht mehr als ein Ding, sondern als zwei Dinge erscheint, ist durch seinen Inhalt nie auszumachen. Man wird also sagen müssen: dass wir diesen oder jenen Empfindungskomplex als ein Ding mit so und so vielen Eigenschaften denken oder aber als Eigenschaften eines Dinges oder als zwei Dinge etc. ist nicht notwendig, nur dass wir überhaupt Dinge denken, ist notwendig. Wollen wir aber, da wir bei dem Denken des blossen Allgemeinbegriffs „Ding“ uns doch nicht beruhigen können, sondern die Kategorie auch anwenden müssen, (wenn sie überhaupt Bedeutung haben soll) über die rein subjektive Willkür der Anwendung, in welche uns das Problem der Veränderung hineintreibt, hinauskommen, so müssten wir das Ding hinter die erfahrbare Welt verlegen. Jede Bedeutung für das wissenschaftliche Erkennen hat es aber hier völlig verloren. Denn da wir die eigentümliche Art, wie es die erfahrbaren Qualitäten hervorbringt und welche und in welchem Zusammenhang diese es gemäss seiner Natur hervorbringt, niemals erkennen können, so ist es für unser Erkennen so gut wie nicht vorhanden. Nur eine Funktion kann der Dingbegriff hier noch erfüllen, eine Funktion aber, die uns den Fortschritt des Erkennens eher zu hindern als zu fördern scheint. Er kann machen, dass der Forscher einen bestimmten Zusammenhang von Qualitäten nicht nur als daseiend, sondern auch als notwendig zusammengehörig auffasst und dass er demgemäss eine in diesem Zusammenhang neueingehende Qualität entweder überhaupt nicht anerkennt oder doch wenigstens sie in diesem Zusammenhang nicht anerkennt. Nach Sigwarts Theorie hätte man diejenigen Metalle, die im Wasser schwimmen, weil sie ein geringeres spezifisches Gewicht als Wasser haben, entweder ignorieren oder doch wenigstens nicht mehr „Metalle“ nennen dürfen. Denn die Eigenschaft „Im Wasser untersinken“ hätten die Forscher nach Sigwart mit vollem Rechte als notwendige Wirkung des „Metall“ genannten Dinges bezeichnen dürfen. Wir geben zu: sie hätten es nicht so bezeichnen dürfen, wenn sie sich klar gemacht hätten, dass sie das „Metall“ genannte Ding als Ding ja nicht kennen, von ihm, (auch nach Sigwart) nur kennen, dass es eben ein Ding ist. Aber bleibt man in dieser Position fest stehen, so hat man überhaupt niemals (bei welchem Stand der Wissenschaft es auch immer sei) das Recht, einen gewissen Qualitätenkomplex als notwendig zusammengehörig, weil durch ein Ding verursacht, aufzufassen. So wird man vom Ding sagen dürfen: Innerhalb der erfahrbaren Wirklichkeit ist es bei der fortwährenden und unbegrenzten Veränderung der Objekte stets ein Willkürakt der Zusammenfassung, der wissenschaftlich entweder von keiner oder doch blos ökonomischer Bedeutung der Stoffverteilung ist; ausserhalb der erfahrbaren Wirklichkeit

gedacht, kann es entweder nur eine Notwendigkeit der Zusammengehörigkeit von Qualitäten vortäuschen oder aber es hat (sozusagen ernstlich und wahrhaft hinter die Erfahrung gedacht) keine Bedeutung für die Forschung. Auch der Log. II, S. 119 von Sigwart vorgetragenen Lehre, „dass die Einheit des Raumes“, in dem wir das Ding vorstellen, „nicht ein Produkt unserer Wahrnehmungen, sondern die Voraussetzung, unter der wir unsere verschiedenen Empfindungen zu Vorstellungen von Dingen bilden“, ist, kann nicht ohne weiteres zugestimmt werden. Richtig wäre Sigwarts Urteil nur, wenn die psychologische Entwickelung unserer Raumvorstellung so vor sich ginge, dass sich uns ein Tastraum neben dem Gesichtsraum ausbildete, welche beiden Räume bei Gelegenheit zweier gleichzeitiger Empfindungen, einer Gesichts- und einer Tastempfindung, soweit sie in diesen Empfindungen sich darstellen, durch eine derartige Synthese vereinigt werden müssten. Eine derartige Entwickelung unseres Raumbildes widerspricht jedoch den Thatsachen. Der Raum, den wir anschauen und in dem wir Tast- und Gesichtsempfindungen gleichmässig lokalisieren, ist selbst eine Resultante der beiden Komponenten, deren eine unsere Gesichtswahrnehmung, deren andere unsere Tastwahrnehmung ist. Tast- und Gesichtsraum müssen wir deswegen niemals durch eine Voraussetzung für einig halten, weil wir sie getrennt niemals kennen, vielmehr jeder Raumteil, den wir ansehen, schon eine Vereinigung unlöslicher Art darstellt.

Bei alledem soll nicht geleugnet sein, dass der Dingbegriff seine Bedeutung hat. Aber diese Bedeutung ist nur praktisch-sittlicher Natur, nicht logischer Natur. Es dürfte die Bemerkung nicht ohne Interesse sein, dass wir ihm damit nur diejenige Stelle einräumen, die er im Mittelhochdeutschen gehabt hat [1]). Er ist in Wirklichkeit ein teleologischer Begriff. So mag er auch, wie wir schon bemerkten, für die Wissenschaft eine ökonomische Bedeutung behalten. Abgesehen hiervon wird es im praktischen Leben stets erlaubt sein, dasjenige, was wir auf Grund eines Wertgefühles, welches wir eben mit diesem Zusammensein von Qualitäten verbinden, als ein Ding zu bezeichnen. Die Einheit beruht in diesem Falle in dem Zweckgedanken, den wir an die Empfindungskomplexe heranbringen. So werden schon heute in der lebendigen Sprache eigentlich nur Artefakte als „Dinge“ bezeichnet. Wir werden, den Dingbegriff so gefasst, einsehen müssen, dass nur unser „Wählen und Richten“, nicht unser Erkennen dem „Augenblick Dauer verleiht“. Was wir dauernd besitzen wollen, müssen wir mit unserer Kraft erhalten und schützen, nicht aber einer stabilisierenden Tendenz in der Welt selbst anvertrauen, welche uns die Auffassung der Welt als einer Welt fester Dinge vortäuscht. Wer die Kraft und Schnelligkeit des Stromes unterschätzt, wird ein zu leichtes Wehr bauen, das der Strom mit fortreisst. Wer sie richtig erkennt, wird das Wehr fest genug bauen, damit sich der Strom daran nach vernünftigen Zwecken breche. So

---

[1]) S. Kluge: „Etymol. Wörterbuch der deutschen Sprache“, S. 73.

halten wir die Aufrechterhaltung des Dingbegriffes innerhalb der Wissenschaft auch vom Gesichtspunkte der Ethik für falsch. Er teilt mit den vorher kritisierten Lehren Sigwarts die Eigenschaft, den Fortschritt der Wissenschaft zu verzögern und die Grösse der sittlichen Aufgaben zu verkleinern.

Dasselbe Schicksal wird mit dem Dingbegriff auch der Begriff der „Kraft" teilen müssen. Es wurde von den Verteidigern des Kraftbegriffes gegen die vorzüglichen historischen Untersuchungen eines Mach, welche gezeigt haben, wie konventionell und willkürlich die Annahme einer Kraft als Ursache bestimmter Veränderungen in einer bestimmten Klasse von Gegenständen ist, bis heute noch nichts Erhebliches eingewandt. Ob wir die Sensationen der Wärme auf einen „Wärmestoff" oder auf eine „Wärmeenergie" oder auf „mechanische Bewegung" zurückführen, ist für unser positives, naturwissenschaftliches Wissen völlig gleichgültig. Unser Interesse hängt einzig und allein an den mathematisch fixierbaren Funktionen zwischen den wahrnehmbaren Thatsachen. Nicht wie es die Bewegung macht, zur Wärme zu werden, oder wie es die Wärme macht, zur Bewegung zu werden, sondern das messbare Quantum von Wärme, das einem messbaren Quantum von Bewegung äquivalent ist, wollen wir wissen. Dieses Ziel aber ist ohne jegliche Benützung des anthropomorphen Kraftbegriffes zu erreichen. Ob ein Stück Stahl magnetisch ist, können wir ihm nicht ansehen, ob wir eine magnetische Kraft zugeben oder ob wir sie leugnen; wir können es nur erfahren, wenn wir ihm Eisenstückchen in die Nähe bringen und die Bewegung des Stückchens zum Magneten hin wahrnehmen. Die Fiktion, dass sich eine Kraft auf das Stückchen, die vorher schon gelauert hätte, stürze, um es heranzuziehen, giebt unserer Erkenntnis keine Bereicherung, wendet aber unsere wissenschaftliche Aufmerksamkeit von der wahrnehmbaren Welt auf ein unbekanntes und nie zu erkennendes Etwas hin. So stiehlt uns die Annahme von Naturkräften einen Teil unserer Kraft, die wir besser auf die Erkenntnis wahrnehmbarer Thatsachen verwendeten. Wir suchen, um mit Goethe zu reden, einen „Kern der Natur", der in Wirklichkeit „Menschen im Herzen" ist. Wir fingieren ein Kraftquantum in die Natur hinein, das wir selber brauchen, um das Auseinanderstrebende zusammen zu halten und uns in den Stürmen der menschlichen Willenswelt zurechtzufinden.

Darüber müssen wir uns klar werden: Nur durch eine völlige Entmetaphysizierung der Physik vermag die Philosophie zu einer Metaphysik des Geistes die Bausteine zu gewinnen. Nimmt man diese anthropomorphen Stützen und Klammern, wie „Ding", „Kraft", „Kausalgesetz" etc. aus der Natur heraus, so hat das Märchen von der „naturwissenschaftlichen Weltanschauung" ein Ende. Es ist eine wunderliche Ironie in der Geschichte der Wissenschaft, wenn wir sehen, wie Männer gleich Kirchhoff, E. Mach, Avenarius, deren Ansichten wir im Obigen vielfach teilten, die sogenannte „naturwissenschaftliche Weltanschauung" zu fördern glaubten, indem sie diese Anthropomorphismen aus ihrem Naturbegriff entfernten, ohne

zu bemerken, dass sie dieselbe eben hierdurch zu Grabe trügen. Sie hatten die wichtige Lehre, welche uns die Geschichte der Philosophie in ausreichendem Masse giebt, vergessen, dass immer nur dort Natur eine beseligende, tröstende und den Menschen in seinem Lebensgange sichernde Antwort gegeben hat, wo die tröstenden und beseligenden Kräfte erst aus dem reichen Innenleben des Menschen in sie hineinfingiert waren, dass der Mensch, wo immer er Natur mit liebenden Armen umfing und in der Hingabe an sie den Zweck seines Lebens suchte, nur sich selbst in der Natur umfing und nur dem sich hingab, was er an Güte aus dem Reichtum seines Herzens in sie eingelegt hatte. Aber dieses Verdienst sei den genannten Forschern unbestritten, dass sie die Nüchternheit und Exaktheit der positiven einzelnen Naturwissenschaften durch Austreibung jener anthropomorphen Grössen aufs Mächtigste gefördert haben. Scheint auch Natur als System durch Ausschaltung jener eingelegten Stifte und Klammern zusammenbrechen zu wollen, so werden die einzelnen Objekte dennoch bereichert und sozusagen wie durch ein natürliches Mikroskop tiefer ins Einzelne gegliedert aus diesem Umbildungsprozess hervorgehen, denn nun darf jede besondere Qualität sich rein und bis ins Letzte ausdrücken, ohne sofort in den Zusammenhang, in dem sie auftritt, verschlungen und damit in ihrer Eigenart modifiziert zu werden. Andererseits aber ist erst durch den Zusammenbruch der Natur als festgegliedertes System Bahn frei geworden zu einem mächtigen Zusammenschluss der geistig-sittlichen Welt. Die in dieser Welt geltenden Werte und Zwecke mögen nun an die auf solche Weise erweiterte und vertiefte Naturwirklichkeit herangebracht und diese in einer den höchsten sittlichen Zielen gemässen Technik zu einem menschenwürdigen Wohnsitze herangebildet werden.

Um nun aber zu den Sätzen Sigwarts zurückzukehren, so wird kein Zweifel sein, dass wir mit Ablehnung der bereits genannten Sätze auch den Wahrheitsbegriff Sigwarts nicht annehmen können. Sigwart vermeint diesen Begriff ohne die Annahme eines Seins ausserhalb unseres Bewusstseins konstituieren zu können, indem er unter „Wahrheit" nur „notwendiges und allgemeingültiges Denken" versteht. Diese logische Notwendigkeit sucht Sigwart von der blos psychologischen Notwendigkeit, die dem Irrtum ebenso eigen ist als dem wahren Urteil, abzugrenzen, indem er sagt: „Neben dieser Notwendigkeit der psychologischen Kausalität steht eine andere, die rein in dem Inhalt und Gegenstand des Denkens selbst wurzelt, die also nicht in den veränderlichen, subjektiven, individuellen Zuständen, sondern in der Natur der Objekte begründet ist, welche gedacht werden und insofern objektiv heissen mag" (Log. I, S. 6). Hiermit erscheint uns jedoch keineswegs eine genügende Unterscheidung subjektiver und objektiver Notwendigkeit gegeben zu sein[1]). Denn auch die subjektive Notwendigkeit ist in dem Inhalt

[1]) Log. I, S. 15 führt Sigwart die „objektive logische Notwendigkeit" dennoch wieder auf „die subjektiv erfahrene Notwendigkeit, auf das innere Gefühl

und der Natur der gedachten Objekte gegründet. Wenn wir irren, so ist nicht darin der Grund gegeben, dass die Notwendigkeit unseres Irrens nicht in Inhalt und Gegenstand wurzele, sondern darin, dass sie nicht in dem wirklichen Gegenstand und seinem Inhalt, sondern in einem fälschlich vorgestellten wurzelt. Was unter den vielen Gegenständen innerhalb des Bewusstseins ein solcher ist, in dem die Notwendigkeit des Denkens wurzeln soll, wenn es wahr sein will, kann nach Sigwart nicht einmal zu unterscheiden unternommen werden, da alle blos vorgestellten Gegenstände völlig gleichwertig sind, so lange wir nicht ein extramentales Sein annehmen, welches den einen dieser Gegenstände entspricht, den anderen dagegen nicht entspricht. Welches dieses Sein [1]) ist und welche eigentümliche feste Beziehung zu ihm von unserem Vorstellen und Urteilen her stattfindet, kann natürlich nicht Gegenstand unserer Untersuchung sein. Die Antwort auf diese Fragen hiesse eine Metaphysik und Erkenntnistheorie schreiben. Aber ganz gleich, ob wir die betreffende Beziehung als „Identität" oder als „Bild" oder blos als „Symbol" (wie es Lotze thut) fassen, auf alle Fälle muss eine extramentale Wirklichkeit und eine irgendwie beschaffene Beziehung zu ihr Anerkennung finden, wenn wir von „Wahrheit" reden wollen. Dabei ist freilich zuzugeben, dass nicht die Wahrheit eines jeden einzelnen wahren Urteils aus einem solchem Sein bestimmt werden kann. Aber um den Wahrheitsbegriff überhaupt zu konstituieren, als einen sinnvollen Begriff ist die Annahme eines Seins unerlässlich. Solange wir nur innerhalb des Bewusstseins bleiben, ist der Wahrheitsbegriff niemals festzulegen, auch nicht als ein Zweck, wie Sigwart (Log. I. S. 9) versucht, indem eben jeder Massstab fehlt, der diesen Zweck von irgendwelchen anderen Zweken unterschiede. Es mag hier dahingestellt bleiben, ob Sigwarts Satz (I, S. 6) wahr ist: „Die kritische Behauptung, dass alle unsere Erkenntnis zunächst und unmittelbar nur für uns etwas sei, in einem System von Vorstellungen bestehe, ist unwiderleglich." Wir halten den Satz keineswegs für unwiderleglich, da er uns auf einer falschen Fragestellung zu beruhen scheint. Aber auch angenommen, es verhielte sich so, dann müsste unsere Erkenntnis auch nur für uns etwas bleiben (könnte also niemals allgemeingültig sein), so lange wir nicht das unserem Bewusstsein Gegebene auf ein Sein beziehen. Es mag auch zugegeben werden, dass die Annahme eines Seins ein „blinder Glaube ist", wenn diese Annahme nicht wieder auf die „Notwendigkeit in unserem Denken" zurückgeht. Damit wäre nur etwas bewiesen, wenn der Glaube an das Recht der Denknotwendigkeit nicht selbst ein „blinder" wäre. Dies aber giebt Sigwart (I, S. 15) selbst mit den Worten zu: „Der Glaube an das Recht

der Evidenz" zurück, so dass die zuerst vorgenommene Unterscheidung wieder verwischt ist.

[1]) Dieses „Sein" braucht nicht eine „Aussenwelt" im gewöhnlichen Sinne des Wortes sein. Es genügt eine überindividuelle Welt. So ist z. B. Euckens „Geist" zwar keine Aussenwelt, aber doch ein „Sein", zu dem sich die individuellen Bewusstseine in Beziehung setzen können.

dieses Gefühls und seine Zuverlässigkeit ist der letzte Ankergrund aller Gewissheit überhaupt; wer dieses nicht anerkennt, für den giebt es keine Wissenschaft, sondern nur zufälliges Meinen." Wenn wir demgemäss an der ersten Stelle um einen „blinden Glauben" nicht herumkommen, so erscheint uns der „blinde Glaube" an ein „Sein" als letzter Ankergrund der Gewissheit immer ein zweckmässigerer zu sein, als Sigwarts „blinder Glaube" an das Recht des Gefühls der Evidenz. Die Denknotwendigkeit ist also immer blos eine „Deutung" [1]) des Seins. Das Sein ersetzen vermag sie nicht. Die Frage, wie wir inne werden, dass ein von uns gedachtes Urteil Wahrheit enthält, ist streng von der Frage zu unterscheiden, unter welchen Bedingungen der Begriff der „Wahrheit" überhaupt ein sinnvoller ist. Mag das Kennzeichen für die Wahrheit eines Urteils immerhin seine Denknotwendigkeit sein, der Begriff der Wahrheit überhaupt ist ohne die Annahme eines überindividuellen Seins nimmermehr zu konstituiren. Wie könnte es andernfalls möglich sein (und es ist ohne Zweifel wirklich), dass ein X. ein objektiv wahres Urteil gedacht hat, ohne sich bewusst zu sein, dass es wahr ist? Oder war es weniger wahr, weil er es nicht für denknotwendig hielt? Sigwart hält die Voraussetzungslosigkeit der Logik bezüglich eines Seins auch deswegen für empfehlungswert, weil sie die „Einseitigkeit" der erkenntnistheoretischen Logik vermeidet, immer nur das theoretische Denken zu berücksichtigen und dasjenige zu vergessen, welches unser Handeln leiten soll (Log. I, S. 8). Wir gestehen, in jener Eigentümlichkeit der erkenntnistheoretischen Logik eher einen Vorzug als einen Nachteil zu erblicken. Denn eben hierdurch schützt sie vor einer Verwechselung der wissenschaftlichen Erkenntnis und der sittlich-praktischen Aufgaben, welche eben deshalb so gefährlich ist, weil sie beide gleichmässig zu schädigen pflegt. Auch Sigwart ist eine widerspruchslose Durchführung des Gedankens nicht gelungen. Log. II, S. 742 sagt er: „Ebenso wie das Gefühl der Gewissheit, welches auf logischem Gebiete das objektiv notwendige Denken scheidet von dem individuell zufälligen und durch wechselnde psychologische Motive bestimmten ein Letztes ist, über das nicht zurückgegangen werden kann: so muss, wenn es überhaupt ein ethisches Wissen giebt, für die Ueberzeugung von einem Sollen die Gewissheit seiner unbedingten Notwendigkeit ein Letztes sein etc." Ist aber dieses Gefühl der Gewissheit, das sich einem Wollen anschliesst und es hierdurch zu einem „Sollen" macht, wirklich dasselbe, das mit einem Urteil verbunden seine Wahrheit konstituiert? Dies scheint uns schon deswegen unmöglich, weil die beiden Gefühle zugleich gegeben sein können. Ich kann, wenn sich meinem Wollen das Gefühl der Evidenz angeschlossen hat und es hierdurch ein „Sollen" geworden ist, diesen inneren Zustand noch in ein Urteil einfassen, dessen Inhalt ist: „Ich soll dies und jenes." Diesem Urteil mag sich dann auch jenes Evidenz-

[1]) Selbst Cohen muss in seinem Buche „Kants Ethik" zugeben, „dass das Gesetz nur eine Deutung des Dinges an sich ist, so gerne er auch das Ding an sich forthaben möchte". (S. S. 30.)

gefühl anschliessen, das alle wahren Urteile der inneren Wahrnehmung begleitet. Ich brauche dieses Urteil auch nicht zu fällen und kann doch handeln, wie ich soll; immer bleiben es zwei verschiedene Gefühle. Ein „ethisches Wissen" giebt es hiebei, streng genommen, nicht. Ein Wissen ist an sich niemals ethisch. Es giebt nur ein Wissen des Ethischen, d. h. hier eben meines „Sollens", welches Sollen mir gegeben sein muss, wenn ich seine Thatsächlichkeit in einem Urteile konstatieren will. Ist mir jenes „Sollen" nicht gegeben, so kann es blosses Urteilen nicht erzeugen. Ist es mir aber gegeben, so ist das Urteil, das ich soll, ein ethisch unnützes Beiwerk. Es ist in diesem Falle ein theoretisches Urteil wie jedes andere und geht auch wie jedes andere theoretische Urteil auf eine gegebene Thatsache, ein Sein.

Eine weitere Schwierigkeit scheint uns Sigwarts Wahrheitsbegriff dadurch zu bieten, dass er nicht die blosse Widerspruchslosigkeit eines Urteiles mit anderen Urteilen neben ihren empirischen Gehalt für Merkmale der Wahrheit bezeichnet, sondern ein Gefühl der Evidenz. Dass es nämlich ein Gefühl der Evidenz gäbe, welches sich so genau von allen anderen Gefühlen der Gewissheit, welche auch mit falschen Urteilen verbunden auftreten können, unterscheidet, dass es immer vollkommen klar wäre, ob das Gefühl jenes ist, das die unvergleichliche Würde hat, Wahrheit zu konstituieren oder nur ein solches, das sich jeder festen „Ueberzeugung", wenn auch einer unwahren, anschliessen kann, können wir nicht zugeben. Eine derartige völlig klare Unterscheidung müsste jedoch möglich sein, wenn der Wahrheitsbegriff auf ein solches Gefühl endgültig gestellt werden könnte. Wäre das Gefühl wirklich ein so eindeutiges und unverwechselbares, so wäre folgende Methode der Aufsuchung von Axiomen möglich und die allein sachgemässe: Wir müssten alle unsere Urteile daraufhin durchgehen, ob sich an ihnen dieses Gefühl der Evidenz findet oder nicht. Jedes Urteil, bei dem es sich fände, wäre unmittelbar wahr, jedes andere entweder falsch oder erst zu deduzieren. Dass Sigwart diese Methode nicht angewandt hat (die unter der Voraussetzung eines bestimmten Evidenzgefühls doch die allein richtige wäre) kann ausser Zweifel sein. Soweit ihre Anwendung überhaupt menschenmöglich wäre, würde sie gewiss auf eine Summe von Urteilen führen, die individuell sehr verschieden zusammengesetzt wäre. Dass nicht jene, auf alle Fälle nicht nur jene Urteile darunter wären, welche wir in der Logik als Axiome zu bezeichnen pflegen, dürfte ausser Zweifel sein. Denn wir glauben nicht, dass ein Vorurteilsloser das Evidenzgefühl, das er mit irgend einer festen Ueberzeugung verbindet, von jenem genau unterscheiden könnte, das er mit dem Urteile $2 \times 2 = 4$ verbindet.

Hiezu kommt noch ein Anderes. Jenes Bewusstsein der Evidenz soll ein Gefühl sein. Da es als solches eine intensive Grösse hat, müsste offenbar auch die Wahrheit eine intensive Grösse haben, da es ja eben diese bezeugen soll. Ein und dasselbe Urteil müsste demgemäss wahr, weniger wahr etc. sein können, ein Gedanke, der

dem Satz des Widerspruches widerspräche, nach dem ein Urteil entweder wahr oder falsch ist. Dass die Frage der Wahrscheinlichkeit nicht hierher gehört, braucht wohl nicht bemerkt zu werden. Denn auch eine durch einen Zahlenbruch ausdrückbare Wahrscheinlichkeit eines Geschehens oder Gewesenseins ist als Wahrscheinlichkeit vollgültig wahr. Eine Logik, welche das Sein voraussetzt (wie wir sie gefordert hatten), müsste in solchem Inhalte auch Grade des Seins, wie wir sie beispielsweise bei Spinoza und Hegel finden, anerkennen. Die Begriffe eines ὄντως ὄν, eines „ächten Seins" und „unächten Seins", eines „vollkommenen Seins" etc. sind ja gleichfalls aus einer Einschleichung von gefühlsmässigen Wertungen in das wissenschaftliche Denken hervorgegangen. Spinoza hat, wie wir zeigten, thatsächlich den Gedanken von Wahrheitsgraden vollzogen, wenn er sagt: „Eine Wahrheit ist um so vollkommener als der Gegenstand, dem sie adäquat ist[1]). So wenig jedoch Spinoza diesen Gedanken durchzuführen im Stande ist[1]), so wenig dürfte er überhaupt durchführbar sein. Es hängt mit der Annahme dieses Begriffes und seinem ontologischen Korrelat der „Seinsgrade" enge zusammen, wenn Hegel den Satz des Widerspruches geleugnet hat. Die philosophischen Systeme in der Geschichte konnten auf solche Weise „Stufen" des vernünftigen, zur Wahrheit eilenden Prozesses werden. Es begann mit diesen Grundsätzen jene Relativierung des Wahrheitsbegriffes, die nur so lange einen Schein von Konsequenz hatte, als sie nicht auf Hegels System selbst angewandt wurde. Sowie dies geschah, standen die unerträglichen, in reine historisierende Skepsis führenden Konsequenzen dieser Lehre vor Augen. Eine derartige Entwickelung ist aber eine nicht zu vermeidende Folge für denjenigen, der ein quantitativ Messbares zum Kennzeichen der unmittelbaren Wahrheit eines Urteils macht.

Diesen Prinzipien entgegen ist neben der Erfahrung gemäss unserer Ausführungen allein der Satz des Widerspruches, der seinerseits auf einer Denknotwendigkeit (jedoch nicht gefühlsmässiger Art) beruht ein Mittel, die Wahrheit eines Urteils festzustellen.

Dagegen ist jenes Gefühl der Evidenz, das in verschiedenen Graden mit unseren Urteilen verbunden sein kann, aber auch mit „wahren" nicht verbunden sein muss, ein Merkmal subjektiver Wahrhaftigkeit des Urteilens. Die „Wahrhaftigkeit" hat in der That Grade. Verschiedene Subjekte können ein und dasselbe objektive Urteil mit verschiedenen „Graden der Wahrhaftigkeit" denken. Es ist ein Unterschied, ob Frau von Staël in einem kurzen Apercu einmal sagt: „Die Welt ist im Grunde Wille" oder ob dasselbe Schopenhauer sagt, wenngleich der objektive Gehalt des Satzes beide Male derselbe ist.

Wahrhaftigkeit ist demgemäss nicht nur eine Eigenschaft einer Aeusserung, sondern des Denkens selbst. Wir gewinnen hierdurch erst die Möglichkeit, von einer inneren Unwahrhaftigkeit zu reden.

---

[1]) Siehe hierzu Einl.

Unwahrhaftigkeit ist unter solchen Bedingungen erst dann gegeben, wenn zwei Urteile im Bewusstsein gegeben sind, von denen eines mit grösserem Evidenzgefühle gegeben ist als das andere und der Charakter objektiver Wahrheit demjenigen mit geringerem Evidenzgefühle zugesprochen wird.

Sittliche Schätzung wird diesen Grundsätzen gemäss niemals die blosse Wahrheit oder Unwahrheit eines Urteils, deren sich das es fällende Subjekt ja garnicht bewusst zu sein braucht, finden können, sondern nur Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit eines Urteils. Denn sittliche Schätzung kann nur finden, was aus einer „Gesinnung" hervorgeht. Dabei wird nicht nur zugestanden, dass auch jede nicht durch Gesinnung erwirkte Veränderung unter die Axiologie, als der Wissenschaft von den Werten überhaupt, fällt, sondern dass auch die Ethik letztlich von den in der Axiologie gegebenen Werten abhängig bleibt.

Von allgemeiner axiologischer Seite aus gesehen ist der Begriff „Gesinnung" freilich nur Hilfsbegriff. Denn von hier aus dient er nur dazu, die wahrscheinlich erfolgenden Handlungen eines Menschen (oder einer Gruppe) zu bestimmen, da alle Axiologie nur auf Begriffe von eintretenden Thatsachen und ihren Veränderungen geht, in diesem Falle also nur auf Handlungen. Der Ethik dagegen dient er als Grundbegriff, da in den Bereich ethischer Schätzung eine Handlung überhaupt erst dann rückt, wenn sie von einem Wollen, das aus Gesinnung fliesst, verursacht ist. Die Axiologie ist der Ethik übergeordnet und muss (wenn auch nicht genetisch, so doch systematisch) ihr Geschäft vollendet haben, wenn die Ethik einsetzt. Nur die axiologisch positiv wertvollen Veränderungen und Thatsachen können auch ethisch positiv wertvoll sein, wenngleich dies keineswegs notwendig ist, vielmehr erst durch die Feststellung des Verhältnisses dieser Thatsachen und Veränderungen zu einer Gesinnung ausgemacht wird. Die Axiologie hängt auf diese Weise mit der Ethik zusammen, ohne dass letztere ihre Selbständigkeit verlöre. Nicht dass ein Zustand durch einen Menschen bewirkt ist, begründet hiernach seine mehr als axiologische Bedeutsamkeit, sondern nur dies begründet sie, dass der Zustand durch ein gesinnungsvolles Wollen bewirkt wurde. Ein Wollen (wenngleich ein menschliches), das nur durch eine Naturthatsache bedingt ist, nennen wir zum Unterschied von einer Naturthatsache, die durch eine andere Naturthatsache bewirkt ist, ein unterethisches Phänomen, welches freilich zugleich ein ausserethisches ist. Ausserethisch ist es insofern, als es nicht aus einer Gesinnung erwächst, was das Phänomen des „Ethischen" erst konstituiert. Unterethisch ist es, wenn man es in Beziehung auf seinen menschlichen Träger betrachtet, der noch nicht auf die Stufe eines ethisch überhaupt in Betracht kommenden Wesens gerückt ist. Die unterethische Handlung kann dabei freilich gut und schlecht (als allgemeine axiologische Wertgegensätze) sein. Ethisch kann sie dadurch nie werden. Sie bleibt, und sei sie (axiologisch) die denkbar beste unterethisch. Und ebenso vermag eine unendlich böse Handlung

(als eine durch Gesinnung bewirkte, also ethisch bedeutsame Handlung) auch durch ihre unendliche Bosheit niemals unterethisch zu werden. Sie bleibt ethisch bedeutsam. Wir drücken diese unsere Unterscheidung im Leben gewöhnlich so aus, dass wir das (ethisch) Gute mit moralischer „Liebe", das Böse mit moralischer „Entrüstung", das „Unterethische" mit moralischer „Verachtung" auffassen, und im letzteren Falle ganz gleich, ob es positiven oder negativen Wert (axiologisch) besitzt. Freilich ist zu bemerken, dass eine absolut unterethische Handlung nur selten vorkommen mag. Trotzdem haben wir doch einen Pol (gleichsam) durch diesen Begriff bezeichnet, dem sich sehr viele Handlungen mehr oder minder annähern. Den Begriff der Gesinnung werden wir bei seiner Anwendung auf unser Problem noch genauer feststellen.

Trotz dieser angegebenen Verschiedenheit axiologischer (im engeren Sinne) und ethischer Schätzung bleibt für uns ihr gemeinsamer Ausgangspunkt vom Werte überhaupt festbestehen. Wir können darum nicht umhin, freilich nur in ein paar Zügen, unsere Ansicht über die Natur des Wertes hier festzulegen. Von den verschiedenen Ansichten über den Inhalt dieses Begriffes greifen wir nur drei heraus, die wir für die verbreitetsten halten. Die erste ist wissenschaftlich im Grunde überhaupt nicht diskutierbar; trotzdem ist gerade sie es, welche innerhalb der nationalökonomischen Wissenschaft eine grosse Rolle spielt. Sie meint, der Wert ist ein Lustgefühl. Wir antworten kurz: Wäre der Wert ein Gefühl, so wären Urteile wie: jenes Stück Brot hat diesen oder jenen Wert etc., einfach Unsinn. Denn jenes Stück Brot hat kein Gefühl. Wie gesagt, wir können diese ebenso verbreitete als ganz und gar sinnlose Definition weiterhin aus dem Spiele lassen. Eine andere, schon viel höher stehende Definition heisst: Der Wert ist ein objektiviertes Gefühl (Lust oder Unlust). Diese Definition bringt die genetische Frage herein, welche unseres Erachtens zunächst besser fortbliebe. Denn der Begriff „objektiviert" enthält eine Thätigkeit des Subjektes, aus welcher der Wert entstehen soll. Von dieser Thätigkeit wissen wir aber empirisch garnichts; vielmehr steckt in dieser Ausdrucksweise bereits eine Theorie, welche wir am Anfang der Untersuchung besser vermeiden. Gleich der sog. Projektionstheorie innerhalb der Psychologie der Empfindung lässt obige Definition den Wert als etwas „zunächst" nur „in uns" Vorhandenes erscheinen, um ihn dann erst „verobjektivieren" zu lassen, trotzdem bei vorurteilsloser Untersuchung des Thatbestandes Wert und Empfindung von vornherein als objektiv anzusehen sind. Sagt man mit Ehrenfels (Werttheorie und Ethik 1. Art., Seite 89): „Wert ist die von der Sprache irrtümlich objektivierte Beziehung eines Dinges zu einem auf dasselbe gerichteten menschlichen Begehren", so besteht, abgesehen von den Einwänden Meinongs in den psychologisch-ethischen Untersuchungen S. 16, welche Ehrenfels in seinem Artikel „Von der Wertdefinition zum Motivationsgesetz" (Arch. f. syst. Phil., Bd. II, Heft 1), unseres Erachtens nur sehr künstlich und mit Herbeiziehung der gleichfalls

sehr fragwürdigen Dispositionstheorie zu entkräften suchte, dieselbe Schwierigkeit wie oben. Ja, die Begriffe „Beziehung“ und „irrtümlich“ machen die Sache nur noch dunkler. Was ist eine objektivierte Beziehung? Wie kann eine Beziehung des Subjekts zu einem Ding objektiviert werden? Die Beziehung setzt ja gerade das Subjekt und damit die Nichtverobjektivierung des einen Beziehungspunktes voraus. Und inwiefern kann eine Objektivierung, (wenn das Wort überhaupt einen deutlichen Sinn hat), „irrtümlich“ sein? Demgemäss befänden wir uns, wenn wir die Augen offen hätten und Farben sähen, in einem fortwährenden „Irrtume“. Denn auch die Farbe wäre eine „irrtümlich objektivierte Beziehung etc.“. Die nächstliegende und dem Geiste der Sprache gemässeste Definition ist offenbar: Wert ist eine Eigenschaft des wertvollen Gegenstandes. Aber auch diese Definition löst nicht alle Schwierigkeiten. Neben allen sinnlichen Eigenschaften, Härte, Undurchdringlichkeit, Raumerfüllung, Farbe etc. käme einem Dinge noch eine Eigenschaft unsinnlicher Art hinzu: Wert. Wie aber nun alle diese Eigenschaften an die Existenz des Dinges gebunden wären, so auch der Wert. Und Meinong, der mit der Kategorie „Eigenschaft“ den Wert definiert, kommt notwendig zu diesem Ergebnis. Dies aber wiederum widerspricht, wie Ehrenfels mit vollem Recht an obiger Stelle bemerkt, der ganzen Anwendung des Wertbegriffes. Denn auch Ungeschehenes „hatte Wert“.

Die Sprache kann hier nicht Richter sein: Gewiss sagen wir im Deutschen: dies wäre von Wert gewesen (wenn es nämlich geschehen wäre). Die lateinische Sprache, der man mit Recht den Vorzug höherer Logik einräumt, sagt dagegen: Faciendum erat.

Somit wären wir mit diesen Definitionen nicht weiter gekommen. Uns scheint es, als lägen diese Schwierigkeiten, in welche sich obige Definitionen verwickeln, bereits in der Fragestellung. Sie fragen nämlich alle: Was ist der Wert, d. h. sie betrachten den Wert schon von vornherein unter der Kategorie des Seins. Nun giebt es aber mancherlei Gegenstände, die mit dieser Kategorie nicht in Verbindung gebracht werden dürfen, wenn sie nicht ihren Sinn ganz und gar verlieren sollen. So z. B. der logische Begriff. Alles, was an einem Begriffe logisch, d. h. nicht nur psychologisch, in Betracht kommt, kann unter die Kategorie des Seins nimmermehr eingehen. Der logische Begriff, ebenso wie das logische Urteil („gilt“) macht den Anspruch zu „gelten“, und zwar immer zu gelten und gilt, wenn es logisch vollkommen ist und auch den materiellen Erfordernissen genügt, thatsächlich immer, ganz abgesehen, wie oft Begriff und Urteil thatsächlich Bewusstseinsinhalt von Menschen gewesen sind. Wir können Sigwart nicht Recht geben, wenn er Log. Bd. I, S. 205 sagt: „Ein logischer Grund, den wir nicht kennen, ist streng genommen ein Widerspruch; denn er wird erst ein logischer Grund dadurch, dass wir ihn kennen. Nur wenn man in der Fiktion lebt, als könnte ein Urteil wahr sein, abgesehen davon, dass irgend eine Intelligenz dieses Urteil denkt, kann man auch den Grund als irgendwo im Leeren vorhanden annehmen.“ Wäre der erste Satz richtig, so besässe jeder immer alle logischen Gründe für die Annahme

seiner Urteile. Der zweite Satz ist uns nicht ganz verständlich; bezieht sich „er“ auf „Grund“, hiesse es also, logisch wird ein Grund erst dadurch, dass wir ihn denken, so wäre zu fragen, wie es denn mit dem Grunde stand, ehe er logisch war. Bezieht sich das „er“ auf logischen Grund, so kann es nur heissen, „es giebt überhaupt keine logischen Gründe ausserhalb des thatsächlichen menschlichen Bewusstseins“. Letzteres dürfte gemeint sein. Uns erscheint nun gerade das Umgekehrte richtig zu sein. Psychologischer Grund wird der logische Grund erst, indem wir ihn wirklich denken, während seine logische Würde von seinem Gedachtwerden völlig unabhängig ist. Die „Fiktion“, dass es im Leeren „vorhanden sei“, ist dabei ganz unnötig. Aber er „galt“ schon vor seinem Gedachtwerden. Niemand hat dies klarer und tiefer entwickelt als Hermann Lotze in seiner Logik im 2. Kapitel des III. Teiles. Das „Gelten“ ist für ihn hier ein letzter Begriff, der einer Auflösung in Sein unzugänglich ist. Aehnlich — freilich auch nur ähnlich — scheint es sich auch mit dem Werte zu verhalten. Die Geschichte der Philosophie ist voll von Beispielen, das Sein aus dem Wert, den Wert aus dem blossen Sein abzuleiten. Kant hat uns in seiner Kritik des ontologischen Gottesbeweises gezeigt, wie falsch es ist, Realität aus dem Wertbegriffe des vollkommensten Wesens ableiten zu wollen. Weil Etwas Wert hätte, vollkommen ist als Begriff, deshalb braucht es noch lange nicht existieren. Noch so hoher Wert kann Etwas nicht zur Existenz bringen. Heute muss man, wie schon bemerkt, die Umkehrung dieses Satzes energisch verfechten. Weil Etwas ist und wenn es noch so oft oder von noch so langer Dauer ist, deswegen hat es noch lange keinen Wert. Wie der Wert ein Ding nicht existent macht, so macht aber auch die Existenz ein Ding nicht wertvoller. Wert und Sein sind durchaus koordinierte Begriffe, die jeglicher Ableitung auseinander widerstehen. Man mag sich drehen und wenden, wie man will, es wird nicht gelingen. Auf die Frage: Was ist der Wert? antworten wir, sofern das „ist“ als Ausdruck der Existenz (und nicht als blosse Kopula) gemeint ist: Der Wert ist überhaupt nicht. Der Wert ist sowenig einer Definition fähig als der Begriff des Seins. Somit ist der Wert auch nicht „die Eigenschaft“ eines Dinges neben seinen anderen sinnlichen Eigenschaften. Alle diese Begriffe „Ding“, „Eigenschaft“, „Thätigkeit“ können für die Erklärung des Wertes Nichts leisten, ziehen vielmehr mit jener Macht, die historischer Begriffsbildung eignet, den Wert immer schon von vornherein in die Kategorie des Seins hinein. Und was ergiebt sich daraus: Fetischismus. Denn die Behauptung, Wert sei die Eigenschaft eines Dinges, ernst gemeint, dies ist Fetischismus. Somit also, könnte man sagen, hängt der Wert gewissermassen in der Luft? Er hängt im selben Sinne nicht in der Luft, als dies auch der logische Begriff und das richtige logische Urteil nicht thut, ohne deshalb seinen Anspruch auf objektive Wahrheit aufzugeben. Und ebensowenig wird der Wert, weil er nicht als Eigenschaft eines Dinges, überhaupt eines Seienden begriffen werden kann, diesen Anspruch aufgeben. Er ist

weder ein blosses Gefühl, noch ein objektiviertes Gefühl, das, wenn es einmal „objektiviert“ wäre, doch nun „objektiv“ sein müsste. Was ist aber ein „objektives Gefühl“? Hiervon könnte man nur dann reden, wenn wir bei unseren Wertschätzungen wirklich glaubten, dass die Dinge fühlen, ebenso wie wir glauben, dass sie rot oder grün sind, trotz aller das Gegenteil lehrenden Reflexion. Davon kann aber keine Rede sein. Objektiv aber ist Wert gleichwohl. Es handelt sich auch hier nur darum, das Vorurteil aufzugeben, es müsse auch alles *Objektive sein*. Das Gesetz der Schwere hat lange vor *Newton* in unserem Weltall objektive *Geltung*, obgleich es nach unserer Ansicht weder als platonische Idee, Gedanke Gottes, starres Gesetzeswesen etc., existierte. Im selben Sinne kann man auch von der Objektivität des Wertes reden. Man muss nur nicht, wie immer geschieht, bei dem Begriffe „objektiv“ auch sofort an objektives Sein denken. Objektiv heisst nur, unabhängig von allem individuellen Meinen und Wünschen. Und insofern wird Wert nicht minder objektiv gedacht als Sein.

Eine ganz andere Aufgabe als die Frage nach der Natur des Wertes ist die Frage, wie wir Werte erleben. Nennen wir, wenn es erlaubt ist, diese Aufgabe im Gegensatz zur „Werttheorie“ und gemäss dem Ausdruck „Erkenntnistheorie“ „Wertungstheorie“.

Wir erleben Werte durch das Gefühl. So allgemein gesagt erfreut sich der Satz heute wohl allgemeiner Anerkennung. Nennen wir diese Art von Gefühlen, welche Werte erleben lassen, Wertgefühle. Mehr als ein Name für ein noch ganz und gar Unbestimmtes ist dies einstweilen nicht. Die traditionelle Psychologie unterscheidet nun bekanntlich alle Gefühle qualitativ nach Lust- und Unlustgefühlen und behauptet, jedes Gefühl müsste entweder Lust- oder Unlustgefühl sein. Die weitere Einteilung der Gefühle erfolgt nach ihrer Intensität und nach den objektiven Elementen, mit denen sich Gefühle verknüpft im Bewusstsein vorfinden (ästhet. Elementargef., logische Gefühle etc.). Wir finden, dass gegen die erste Einteilung alle Selbstbeobachtung spricht[1]), dass es nichts Heterogeneres geben

[1]) Es finden sich in der That Gefühle in unserem Bewusstsein, die, wenn nicht die Worte Lust und Unlust eine ganz ungebührliche Ausdehnung finden, weder Lust- noch Unlustgefühle sind. Solche Gefühle sind z. B. die Gefühle der Wollust. Nur der von „Lust“ abgeleitete Name dieser Gefühle hat sie in die Klasse der Lustgefühle einordnen lassen. Der Sache nach könnte man sie mit demselben Rechte unter die Unlustgefühle subsumieren. Nicht umsonst spricht der Dichter von dem „Süssschmerzlichen“ der Wollust, nicht umsonst ist der Gesichtsausdruck aller Menschen, welche bildende Künstler zur Veranschaulichung dieser Gefühle dargestellt haben, ein leidender. Und doch sind diese Gefühle nicht zusammengesetzt, sondern einfach. Nicht von einem Abwechseln von Lust und Unlust kann die Rede sein. Sie sind eine besondere Gefühlsqualität neben den Lust- und Unlustgefühlen. Eine andere nicht minder aller Auflösung in Lust und Unlust widerstehende Klasse von Gefühlen sind aber die Wertgefühle. Sie in die Klasse der Lustgefühle einzuordnen, dazu fehlt, wie mir scheint, jeglicher Grund.

kann, als der qualitative Charakter eines Lustgefühls etwa nach dem Essen einer wohlschmeckenden Speise, und derjenige eines Gefühls, das sich nach erfüllter Pflicht einstellt. Die beste Gegeninstanz aber besteht gegen diese Einteilung in der Thatsache, dass sehr starke Lustgefühle *neben* sehr starken negativen Wertgefühlen und sehr starke Unlustgefühle neben sehr starken positiven Wertgefühlen auftreten können, wie dies auf der einen Seite der Zustand eines verbotenen Geniessens, auf der anderen Seite der Zustand einer unlusterregenden Pflichterfüllung deutlich erweist. Nicht erst *nach* dem Genusse oder *nach* der Pflichterfüllung haben wir negative resp. positive Wertgefühle, sondern bereits während der betr. Handlung. Hier sind *gleichzeitig* zwei grundverschiedene Gefühle im Bewusstsein, die keineswegs miteinander verschmelzen. Darum glauben wir, das Recht zu haben, den Begriff der Wertgefühle schon aus diesem Grunde qualitativ von dem der Lust- und Unlustgefühle abzusondern. Aber noch ein anderer Grund scheint uns dieses Recht zu bestätigen. Auch bezüglich der Objekte, mit denen Lust- und Unlust-, Wert- und Unwertgefühle verknüpft auftreten, besteht ein durchgreifender Unterschied. Lust und Unlust sind an Empfindungen und Wahrnehmungen, Reproduktionen und Fantasiebildern geknüpft, Wertgefühle dagegen sind direkt immer nur mit Begriffen und Urteilen und immer nur indirekt mit den Gegenständen, auf die sich Begriff und Urteil beziehen, verknüpft. Darum ist das gleichzeitige Zusammensein von Wertgefühlen positiver und negativer Art mit Lust- und Unlustgefühlen so gut möglich, wie das Zusammensein von Wahrnehmung und Begriff. Es ist psychologisch und moralphilosophisch der grösste Unterschied, ob ich einem Armen deswegen ein Almosen gebe, weil mir die Wahrnehmung direkt ein Gefühl des Mitleids hervorruft oder ob ich nach vollzogener Wahrnehmung das Urteil fälle: Dieser Mann ist arm, womit sich ein negatives Wertgefühl verknüpft, das selbstthätig zu der Vorstellung des Almosengebens, welche mit positivem Wertgefühle verknüpft ist, hinüberleitet. Im ersten Falle können es gewisse äussere Zeichen des Elends, schlechte Kleidung, krankes Aussehen etc. gewesen sein, welche Unlustgefühle hervorriefen. Meine Handlung klebt durchaus an diesem individuellen Fall und es ist nicht die geringste Gewähr gegeben, dass ich in einem anderen Falle, da dieselbe Armut ohne diese bestimmten Spuren gegeben ist, ebenso handle. Im zweiten Falle ist diese Gewähr dagegen gegeben, da das Urteil auch in ganz anderen individuellen Fällen (bezüglich der Wahrnehmung) dasselbe bleibt und mit demselben Wertgefühle verknüpft auftritt. Und so in allen anderen Fällen. Die Wertgefühle sind natürlich auch nach ihrer Entstehung hin zu untersuchen. Sie können so gut wie der Begriff, auch der zu logischen Zwecken dienende, psychologisch betrachtet werden. Dies hindert aber nicht im mindesten, sie so gut wie die Begriffe auch normativ zu behandeln. Denn axiologisch sind sie als psychologische Thatsachen ganz und gar unbedeutsam; erst, indem sie auf geltende Werte objektiver Art bezogen werden, bekommen sie eine überpsychologische Bedeutung, geradeso wie der Begriff, der

in einem Bewusstsein in bestimmter Zeit Thatsache ist, diese Bedeutung erst erhält, wenn er mit immer geltenden vollkommen logischen Begriffen, die auch in materieller Hinsicht richtig gebildet sind, zusammenfällt. Wie wir die Wahrheit nicht machen wollen, sondern suchen, so streben wir auch, die Werte zu „erleben“, nicht sie durch Gefühle zu produzieren.

In Lotzes Mikrokosmus Bd. I, S. 267 findet sich ein ähnlicher Gedanke, wie der angegebene, aufgeführt; aber gerade weil er ähnlich ist, möchten wir unseren Standpunkt von der dort gegebenen Ansicht unterscheiden. Lotze sagt: „In dem Gefühl für den Wert der Dinge besitzt aber die Vernunft eine eben so ernst gemeinte Offenbarung, wie sie in den Grundsätzen der verstandesmässigen Forschung ein unentbehrliches Werkzeug der Erfahrung hat“ [1]). Andererseits aber war es Lotzes Ueberzeugung, dass es „gar keinen Wert oder Unwert giebt, der an sich einem Dinge zukäme; beide existierten nur in der Gestalt von Lust und Unlust, die ein gefühlsfähiger Geist erfährt“ (siehe Grundzüge der praktischen Philosophie S. 7). Indem Lotze im Gefühle einen mehr als psychologischen Faktor anerkennt, schliessen wir uns ihm an; indem er aber über den qualitativen Gegensatz von Lust und Unlust nicht hinausgeht, weiss man nicht, welche Art von Gefühlen er über das blosse Bewusstsein erhebt, sodass eine Scheidung zwischen Gefühlen, die bloss psychologische Thatsachen [2]) und solche, die neben diesem Charakter noch die Funktion von Wertorganen besitzen, nicht hervortritt. Auch wird im letzten Satze Lust und Unlust mit Wert und Unwert identifiziert, während doch, wie schon angedeutet, sogar der Sprachgebrauch dem Wert eine gegenständliche Bedeutung verleiht. Mit Lotzes Anschauung käme das Gefühl entweder in seinem ganzen Umkreis über die psychologische Thatsächlichkeit hinaus, oder aber es bliebe gleichfalls in allen seinen Einzelfällen innerhalb der blossen Subjektivität. Im ersten Falle führte die Ethik zu einem schrankenlosen Emotionalismus (wenn es erlaubt ist, dies Wort zu prägen), der in seinen zwei möglichen Formen ästhetischer oder sinnlich genüsslicher Natur in gleicher Weise zu verwerfen wäre; im letzteren Falle wäre Ethik unmöglich. Bei uns soll eine qualitative Grenze innerhalb des Gefühlslebens festgestellt werden. Was jenseits dieser Grenze liegt, ist nur psychologische Thatsache, was diesseits liegt, Wertorgan. Wir sahen bereits, wie qualitative Unterschiede der Gefühlsinhalte selbst, sowie Unterschiede der objektiven Elemente, mit denen Gefühle verknüpft sich vorfinden, diese Grenze rechtfertigt. Betrachten wir nun kurz das Verhältnis der Gefühle

---

[1]) Interessant ist auch hier, dass Lotze in dem Gefühl einen Teil der Vernunft sieht.

[2]) Wenn neuerdings auch Otto Ritschl in seiner Schrift über Werturteile gesagt hat: „Alle Gefühle enthalten Wert und Unwert; Wertgefühl ist Unsinn“, so kann der Grund zu dieser starken Aeusserung nur in der ungeheuren Verflachung liegen, welche im Gegensatz zum Geiste der Sprache der Begriff des Wertes durch immer weiter gehende Versubjektivierung gefunden hat. Das Wohlgefühl eines Säufers „wertenthaltend“ zu nennen, ist sinnlos.

diesseits und jenseits dieser Genze. Dass sich psychologisch zeigen lässt, wie Wertgefühle allmählich aus Lustgefühlen und anderen seelischen Thätigkeiten entstehen, ist eben so sicher, als dies, dass man zeigen kann, wie der logische Begriff, resp. der psychologische Begriff, der auch logische Bedeutung besitzt, aus Allgemeinvorstellungen entsteht, die durch Urteile ihre Bearbeitung finden. Dabei gilt es aber, Eines festzustellen. Diese Prozesse verlaufen nicht etwa nebeneinander, als wüssten sie Nichts von einander, sondern der Prozess ist so zu denken: die Wahrnehmung W war mit dem Lustgefühl L im Bewusstsein B gegeben. Es erfolgt die Reproduktion w dieser Wahrnehmung und zugleich die Reproduktion l des Lustgefühls. Sowohl w wie l ist nicht gleich W und L. w ist eine Allgemeinvorstellung und enthält nur gewisse Teile, Konturen des W (nach Kant: w ist ein „Schema“ des W); aber auch l hat Bestimmtheit, Frische und Leuchtkraft des L verloren. Es enthält wie w den Keim zu einem Begriffe, den Keim zu einem Wertgefühl in sich. In weiterem Verlaufe greift jene thätige Synthese ein, welche, wenn sie nur (abstractione) die Allgemeinvorstellungen zusammenbringt, Urteil heisst; nun darf aber nimmer vergessen werden, dass die Allgemeinvorstellung nur eine Abstraktion ist. In Wirklichkeit wird nicht diese Abstraktion, sondern $w + l$ mit einem anderen $w_1 + l_1$ synthetisch verbunden. Darum erscheint es uns angezeigt, mit demselben Rechte der Abstraktion dieser Synthese auch insofern eine Bezeichnung zu geben, als sie (nicht w und w_1), sondern l und l_1, verbindet. Nennen wir diesen Vorgang „die Synthesis der Allgemeingefühle“. Die Synthese der ganzen Gebilde also $wl + w_1 l_1$ möge dagegen den Terminus der „lebendigen Synthese“ erhalten. Dass dieser Terminus der „Allgemeingefühle“, als dem Terminus der „Allgemeinvorstellung“ nachgebildet, mit dem gebräuchlichen Terminus des „Gemeingefühls“ nichts zu thun hat, braucht wohl kaum gesagt zu werden. Wirklicher psychologischer Vorgang ist nur die „lebendige Synthese“. „Urteil“ und „Synthese der Allgemeingefühle“ sind beides Abstraktionen [1]). „Urteil“ und „Wertung“ (wie wir den ganzen Vorgang „die lebendige Synthese“ bezeichneten, soweit er eine Synthese der mit den Begriffen verbundenen Allgemeingefühle darstellt) sind also beides Produkte einer Synthesis und haben beide als zu bearbeitenden Stoff die „lebendigen Allgemeinbegriffe“, wie sie auf psychologischem Wege ausgebildet werden [2]).

---

[1]) Die synthetische Thätigkeit (dies hat die Gefühlsethik zumeist übersehen) beherrscht eben gleichermassen unser intellektuelles und sittliches Leben. Nicht die rohen und passiven Gefühlszustände wie „Mitleid“, „Sympathie“, „altruistische Gefühle“ etc. können Organe des sittlichen Lebens sein, sondern die durch jene Thätigkeit bearbeiteten, mit den Vorstellungen immer in untrennbarem Zusammenhang befindlichen Gefühle, können unser sittliches Leben leiten und beherrschen. Und desgleichen, nur nach der entgegengesetzten Richtung hin, irrt die rationalistische Ethik, wenn sie das Sittengesetz zu einer der Erfahrung des Lebens gegenüber machtlosen und leeren logischen Formel erstarrt.

[2]) Das Gefühl ist in seiner Wirksamkeit im assoziativen und im begriffsbildenden Seelenleben auch in der Psychologie noch nicht gemäss seiner Bedeutung anerkannt worden. Obgleich diese Frage einen direkten Bezug zu unserer Aufgabe

Diese „lebendige Synthese“ stellt gleichermassen die letzte Triebkraft unserer intellektuellen und die letzte Triebkraft unseres sittlichen Lebens dar; das erstere, indem sie „Synthese der Allgemeinvorstellungen“, d. h. ein „Urteil“ ist, das letztere, indem sie „Synthesis der Allgemeingefühle“, d. h. eine „Wertung“ ist. Nur muss auch hier wieder der Gedanke ferngehalten werden, als sei die „lebendige Synthese“ aus „Urteil“ und „Wertung“ zusammengesetzt. Sie ist vielmehr ein ungeteiltes Ganze, das realiter zunächst niemals in diese beiden nur abstraktione unterschiedenen Elemente zerfallen kann. In den meisten thatsächlichen Fällen ist nur das Mass der Aufmerksamkeit, welche wir einer der beiden Seiten schenken, verschieden gross. Im Laufe der individuellen wie kulturellen Entwickelung tritt jedoch ein Widerstreit der beiden Seiten der lebendigen Synthese hervor, der sich immer stärker entfaltet, indem das zunächst nur verschieden Apperzipierte eine reale Trennung erleidet. Geben wir zunächst ein Beispiel für die individualpsychologische Entwickelung der „lebendigen Synthese“.

Der „lebendige Begriff“ eines reichen Mannes enthält in sich ein Vorstellungs- und Gefühlselement. Er ist als „lebendiger Begriff“ ein Produkt der Synthese gewisser Allgemeinvorstellungen und Allgemeingefühle, welche ihrerseits wieder aus unvollständigen Reproduktionen bestimmter Einzelwahrnehmungen und der mit diesen zusammenhängenden ursprünglichen (Lust- oder Unlust-)Gefühlen hervorgegangen sind. Analysiere ich diesen lebendigen Begriff, so kann ich zuerst die in ihm enthaltenen Vorstellungselemente nacheinander herausstellen, d. h. aber Nichts Anderes als definieren, was ein reicher Mann ist. Ich kann aber andererseits auch die in ihm enthaltenen Gefühlselemente

nicht hat, da diese ja nicht psychologischer Natur ist und obgleich wir ihre Beantwortung an dieser Stelle unmöglich geben können, so sei zur indirekten Stützung unserer Ausführungen doch auf einige Punkte hingewiesen, die uns in den Lehrbüchern der Psychologie zu sehr in den Hintergrund getreten zu sein scheinen. Schon Spinoza spricht Ethik III 14 den Gedanken aus, dass verwandte Gefühle später einander wieder hervorrufen können. Die neuere Psychologie dagegen ist der Meinung, dass, um mit Höffding (Psychologie S. 303) zu reden, „die Verbindung der Vorstellungen der Kanal sei, durch welchen die Gefühle sich mit einander vermischen“. Die Selbstbeobachtung scheint mir nicht hierfür zu sprechen. Ich erinnere mich genau, dass mir nach einer Billardpartie, die ich verlor und in Anbetracht der geringen Kunst meines Gegners sicher zu gewinnen glaubte, das hiermit verbundene Unlustgefühl eine Anzahl Vorstellungen von Vorgängen ins Gedächtnis rief, die weder irgend eine Gleichzeitigkeit noch irgend eine Aehnlichkeit mit der Vorstellung einer verlorenen Partie verband, die nur das Eine mit dem seelischen Vorgang gemeinsam hatten, dass sie mich unangenehm berührten. Wenn die Leute sagen, „heute geht mir Alles wieder den Strich“, „heute habe ich einen Unglückstag“, so sind es immer solch durch das Gefühl geleitete Assoziationen, welche das Material zu diesen Urteilen liefern. Die relative Selbständigkeit, welche das Gefühlsleben innerhalb der assoziierten Seelenthätigkeit einnimmt, behält es auch bei den Vorgängen der psychologischen Begriffsbildung. Gerade an dieser Stelle ist Herbart mit seinem Intellektualismus in der Psychologie noch nicht genügend überwunden. Diese Bedeutung, die das Gefühl innerhalb der Psychologie besitzt, muss ihm aber auch in der Lehre vom Geiste gewahrt bleiben, und zwar ohne es im Sinne des Leibniz zu einem verkappten Erkenntnismittel zu machen.

in Form von Urteilen herausstellen, wobei ich freilich einiger Worte bedarf, welche diese verschiedenen Gefühlselemente bezeichnen. So kann ich, wenn ich mit dem Denken des Begriffes „reicher Mann“ ein positives Wertgefühl erlebe, das Urteil fällen: „Ein reicher Mann ist gut“, wobei das Wort „gut“ nur eine allgemeine Bezeichnung für das in dem lebendigen Begriff gegebene positive Wertgefühl ist. Indem ich mir durch synthetische Erfahrungsurteile nun aber verschiedene weitere Merkmale eines reichen Mannes vergegenwärtige (deren Inhalt nach der Weite der Erfahrung, welche ich an reichen Männern gemacht habe, verschieden sein kann) treffe ich vielleicht auch auf solche Merkmale, mit denen ich ein negatives Wertgefühl verbinde. Giebt mir beispielsweise die in meinem Begriff des reichen Mannes aufgespeicherte neue Erfahrung Grund, das Urteil zu fällen: „Ein reicher Mann hat selten Verständnis für die Tragweite wirtschaftlicher Kämpfe“, so kann mit dem Prädikatsbegriff „selten Verständnis für etc.“ ein negatives Wertgefühl verbunden sein. Angenommen, es verhalte sich dies solchermassen, so beginnt der vorher erwähnte Widerstreit. Die Urteilsseite dieser „lebendigen Synthese“ ist, wenn nur die Erfahrung genau befragt war, richtig. Die Wertung dagegen nicht. Denn in dem lebendigen Subjektsbegriff des reichen Mannes ist ein positives Wertgefühl enthalten; in dem lebendigen Prädikatsbegriff ein negatives. Das „Urteil“ gehorcht dem Satz des Widerspruches, die „Wertung“ dagegen lehnt sich dagegen auf. Denn stelle ich durch ein Urteil die blosse Thatsache fest, dass in dem letztgenannten Urteil das Prädikat ein negatives Wertgefühl mit sich führt, wobei ich von der Besonderheit dieses Prädikates nach seiner Vorstellungsseite hin absehe, so erhalte ich das Urteil: „Ein reicher Mann ist schlecht“, wobei „schlecht“ nur ein allgemeiner Name für das negative Wertgefühl ist. Auch dieser Satz kann ein blosses Urteil sein. Aber darin liegt gerade nicht seine sittliche Bedeutung. Diese liegt vielmehr allein in dem „lebendigen“, d. h. unter Wertgefühlen verlaufenden Gedachtwerden des Satzes. Als Urteil schildert der Satz blos eine seelische Thatsache. Und nur der in der Form des Denkens ausgedrückte Widerstreit der Wertgefühle liegt nun in den beiden konträr entgegengesetzten Urteilen: „Ein reicher Mann ist gut“ und „Ein reicher Mann ist schlecht“. Der Widerstreit der Wertgefühle selbst im Fortschritte der Erfahrung wird durch diese Urteile geschildert. In dem synthetischen Urteil: „Ein reicher Mann hat selten Verständnis etc.“ liegt, wie wir sahen, ein Widerstreit des Subjekts- und Prädikatsgefühls. In der Form des Denkens pflegen wir diesen Widerstreit zu schildern, indem wir sagen: „Ein reicher Mann soll nicht selten Verständnis etc.“. Ein blosses theoretisches Urteil kann diesen Satz weder beweisen noch widerlegen. Er schildert ja nur in der Weise des Denkens einen seelischen Widerstreit. Das Wörtchen „nicht sollen“ hat keinen anderen Inhalt, als die Konstatierung, dass trotz logisch rechtmässiger und auch der Erfahrung entsprechender Ineinssetzung von Subjekt und Prädikat ihrem Vorstellungsgehalte nach, die Ineinssetzung der mit diesen Begriffen verbundenen Wertgefühle nicht möglich ist. Diese widerstreiten aus

völlig eigenem Rechte als ebenso hochstehende Produkte synthetischer Verarbeitung seelischer Thatsachen dieser Ineinssetzung, aus einem Rechte originaler Evidenz, welche durch theoretische Sätze (Urteile) weder abgeleitet noch widerlegt werden kann. Der Satz: „Ein reicher Mann soll nicht etc.“ „erzeugt“ nicht, „schafft“ nicht diesen Widerstreit, sondern er schildert ihn blos, eine seelische Thatsache nämlich, die jedem gegeben sein muss, der den Satz verstehen will. Freilich nur in Hinsicht auf theoretisches Denken, auf Urteilen ist dieser Widerstreit „seelische Thatsache“. Für sich selbst beansprucht dagegen diese „seelische Thatsache“ Geltung, und ihrer originalen Evidenz ist jenes theoretische Urteil: „Ein reicher Mann hat selten Verständnis etc.“ eine blosse „seelische Thatsache“. Solange die beiden Seiten in der „lebendigen Synthese“ vereinigt liegen, kommt das theoretische Denken ebenso wie das sittliche Leben nicht zur Klarheit und zur Kraft. Beide Seiten hindern einander. Das theoretische Denken will über diesen Widerstreit hinwegeilen nach neuer Erfahrung, um diese in immer neue synthetische Urteile einzuformen. Aber hierbei findet es ein Hindernis in diesem Widerstreit der Wertgefühle. Dieser Widerstreit drängt seinerseits zur Aufhebung seiner selbst, welche jedoch durch noch so weitgehenden Fortschritt in der Erfahrung und deren Umformung in Urteilen nicht erzielt werden kann. Ja ein derartiger Fortschritt ist selbst gar nicht möglich, sofern sich nicht die logische Seite der lebendigen Synthese aus dieser loszulösen sucht, um so eine immer selbständigere seelische Macht zu werden. Eine derartige Loslösung erfolgt nun auch in der That, und dies gleichmässig in der individuellen geistigen Entwickelung wie innerhalb der Kulturentwickelung. Aus der „lebendigen Synthese“ tritt die logische Seite derselben, das Urteil, immer mehr heraus und verselbstständigt sich, indem sich das Ganze der lebendigen Synthese immer weiter in Urteil und Wertung differenziert.

Wir sagten, ein wirklicher psychologischer Vorgang sei immer nur die „lebendige Synthese“. „Synthesis der Begriffe“ oder „Urteil“, „Synthesis der Allgemeingefühle“ oder „Wertung“ seien nur Abstraktionen, die an diesem lebendigen Ganzen vorgenommen werden. In der „lebendigen Synthese“ schienen uns die Elemente des Logischen und des Ethischen gewissermassen noch gebunden vorzuliegen, noch undifferenziert. Der Stand der griechischen Wissenschaft, wie wir ihn in der Einleitung kurz schilderten, mag dem blos theoretischen Begriffsgebilde der „lebendigen Synthese“ eine empirische Bestätigung sein. Aber auch im alltäglichen Denken aller Zeit und zum Teil auch noch in dem wissenschaftlichen Denken der Neuzeit behält die „lebendige Synthese“ ihre empirische Thatsächlichkeit. Trotzdem bleibt es nicht minder unzweifelhaft, dass eine exakte Wissenschaft bei einer Herrschaft dieser lebendigen Synthese nicht möglich ist, dass vielmehr das ganze Streben echt wissenschaftlichen Geistes darauf hingeht, dass das „Urteil“ zur psychologischen Wirklichkeit werde, d. h. dass, was in vielen Fällen nur Abstraktion an dem psychologischen Vorgang der „lebendigen Synthese“ ist, auch thatsächlich werde. So sehen wir, wie die Wissen-

schaften mehr und mehr Terminologien ausbilden, zum reinen Zwecke des Erkennens, wobei der einzelne Terminus, nur soweit er in das Sprachgebiet des täglichen Lebens und Handelns hereinreicht, sein Gefühlskorrelat behält. Benno Erdmann sagt in diesem Sinne in dem Aufsatz über „Zur Theorie der Beobachtung“, Zeitschr. f. syst. Phil. Bd. I H. 1: „Sie (die Begriffe von Reizen) finden sich auf der Heerstrasse, welche die praktische Weltanschauung geht, um so weniger, je entwickelter die Wissenschaft ist, in deren Dienst die Beobachtung steht, oder je weniger dies Wissen aus sich heraus Antriebe für unser Handeln erzeugt.“ Begriffe wie „Elastizitätsmodul“ oder „Wärmekoeffizient“, „Bevölkerungscapacität einer Wirtschaftsverfassung“ besitzen keinerlei Gefühlston. Aber auch Begriffe, welche im weiten Gebiete des Alltagslebens mit bestimmten Wertgefühlen auftreten, können in wissenschaftlichem Zusammenhang diese Korrelate verlieren. Wenn der Jurist den Begriff des Mordes als die mit Absicht und Ueberlegung ausgeführte Tötung eines Menschen definiert, so verbindet sich ihm mit diesem Begriffe nicht dasselbe Gefühl, das sich dann mit ihm verbindet, wenn Jemand, der einen Menschen in seinem Zimmer erschlagen findet, ausruft „Mord“. Oder wenn der Zoologe sagt: „Der Mensch ist die Spitze der Wirbeltierreihe“, so verbindet sich nicht das Gefühl mit dem Begriffe des Menschen, das sich verbindet, wenn Jemand das Wort Goethes zitiert: „Denn ich bin ein Mensch gewesen und das heisst ein Kämpfer sein.“ Und doch entbrennt gerade an dieser feinen Grenze, wo dieselben Begriffe und Worte zugleich auf rein wissenschaftlichem und sittlichem Gebiet gedacht und gebraucht werden, der schwere Kampf; hier an diesem Angriffspunkte will die Wissenschaft das sittliche Leben beeinflussen, hier wirkt das Leben auf die Wissenschaft störend und sie in ihr fremde Zweckbereiche zwingend zurück.

Will sich die Wissenschaft nicht beirren lassen, so muss sie sich von dem Reiche des Willens so fern wie möglich halten. Die Ausbildung von Terminologien, in deren Bereiche die Begriffe und Urteile ihre Wertgefühle verloren haben, gehört zu ihren wichtigsten technischen Voraussetzungen. Dies wusste Kant und schuf seine ausgebildete Terminologie und mit Unrecht tadelt Schopenhauer dies Beginnen[1].

Selbständig gegen die Wissenschaft bleibt hierbei die Bildung von sittlichen (und anderen) Wertungen. Das Gesetz der Synthese erfolgt hier durch das Gefühlsleben. Das Gefühl bewährt hier eine konstruktive Kraft zur Begriffsbildung. Alle Begriffsbildung zu Erkenntniszwecken verläuft mit Ausnahme der mathematischen Begriffsbildung nach dem Prinzip der Klassifikation des Gegebenen. Die ethische Begriffsbildung, (wie auch die rechtliche[2]) hat einen konstruktiven Charakter. Dort eine Zusammenordnung der Merkmale nach den Prinzipien der Aehnlichkeit des Gegebenen, welche sich in der Zusammenordnung nach ihrer kausal-

---

[1]) Vgl. Avenarius, Kritik d. r. Erf., Vorrede.
[2]) Vgl. Sigwart, Log. II, S. 244.

notwendigen Zusammengehörigkeit abschliesst, hier eine freie Thätigkeit, welche Merkmale unabhängig von aller Gegebenheit so zusammenreiht, dass das so entstandene Ganze mit einem bestimmten Wertgefühl verknüpft ist. Aber nicht so ist dieser Prozess zu denken, als träte nach Herstellung der fertigen Begriffe das Wertgefühl erst zu diesen hinzu. Vielmehr ist dieses ein bei der Bildung des Begriffes und der Wahl seiner Merkmale ausschlaggebender Faktor. Wenn wir den Mord als die Tötung eines Menschen mit Absicht und Ueberlegung bezeichnen, so ist die konstruktive Kraft, welche diese Merkmale zu einem Begriff zusammenfasst, das Gefühl des Unwertes, das wir gerade mit dieser Zusammenfassung verbinden. Denn warum könnten wir nicht, wenn wir klassifikatorisch verführen, so gut wir Blüten mit bestimmter Staubfädenanzahl zu einem Begriff zusammenfassen, alle diejenigen Fälle der Tötung unter einen Begriff bringen, wobei der Tötende ein Messer oder Gift oder einen Hammer oder ein anderes Instrument gebraucht? Warum fassen wir nicht die Fälle zusammen, bei denen der Getötete von vorne oder hinten oder von der Seite getroffen wird? Weil uns „daran nichts gelegen ist". Warum fassen wir nicht die Arten des Todes, an denen der betreffende stirbt oder die soziale Stellung, die der Tötende einnimmt, zu einem Begriff zusammen? Weil uns dies „unwesentlich erscheint", d. h. aber nicht, weil die im Begriffe gegebenen Merkmale „mehr Thatsächlichkeit", ein „höheres Quantum von Realität" besitzen, oder weil diese so bestimmten Fälle einen höheren Grad von Aehnlichkeit aufwiesen, wie andere Fälle. Welche Fälle besitzen eine grössere Aehnlichkeit: die Fälle, wobei einmal ein Mann im masslosen, aber wohlbegründeten Zorn auf einen anderen zustürzt und ihm das Messer in die Brust stösst und ein anderer Mann mit Ueberlegung, d. h. ohne im Zustande unnatürlichen Affekts zu sein, einen ganz gleichen Mann ebenfalls das Messer in die Brust stösst oder die Fälle, wobei einmal ein Mann mit Absicht und Ueberlegung mit einem Hammer einen Anderen niederschlägt, ein andermal eine Dame aus Amerika einem Kinde in Deutschland ein paar Flaschen vergifteten Weines sendet, an dem das Kind stirbt. Aehnlicher sind die ersteren Fälle, sehr unähnlich die letzteren. Trotzdem werden die ersteren als „Totschlag" und „Mord" unterschieden, während die letzteren als „Mord" zusammengefasst werden.

Noch weniger gehören die Merkmale Tötung, Absicht, Ueberlegung irgendwie notwendig zusammen, wie etwa im Begriffe Körper die Merkmale der Räumlichkeit und der Raumerfüllung (Undurchdringlichkeit) zusammengehören. Es giebt Absicht und Ueberlegung ohne Tötung, Ueberlegung und Tötung ohne Absicht, Tötung und Absicht ohne Ueberlegung etc. Jede Ethik, welcher die sittlichen Begriffe in diesem ihrem dargelegten Wesen nicht genügen wollen, welche sie zu „verbessern" sucht, indem sie dieselben in Begriffe mit notwendig zusammenhängenden Merkmalen verwandeln will, wie z. B. die Ethik Spinozas, überhaupt die ganze comprendre c'est pardonner-Ethik, ist soweit entfernt, sie zu „verbessern", dass sie

sie vielmehr ganz oder teilweise auflöst, wie es Spinoza mit der naiven Unerschrockenheit eines konsequenten Gelehrten ja thatsächlich in seinem kl. Traktat mit Grössen wie „Ehre", „Scham", „Reue", „Hoffnung", „Zuversicht", „Dankbarkeit" gemacht hat. Es handelt sich hier also festzustellen, dass es zum Wesen des sittlichen Begriffes gehört, nicht notwendig zusammengehörige, sondern einem bestimmten Wertgefühl entsprechende Merkmale in sich zu enthalten. Die Merkmale werden also nicht zusammengeordnet aus irgend welchen Prinzipien logischer Natur. Es wäre auch gar nicht nötig, dass jemals ein Mord sich ereignet hätte, um diesen Begriff zu bilden. Wir können uns einen Begriff einer Schandthat bilden, die sich nie und nirgends hat begeben, und doch sagen, dass sie böse wäre und nicht etwa subjektiv negativwertig, sondern objektiv. Dieser Punkt ist sehr wichtig. Es gilt nämlich festzustellen, dass ein blos logisch formell richtiger Begriff, der logisch materiell und dies heisst auf die Erfahrung bezogen, kein Recht besitzt, ja eine Täuschung einschliesst, wenn er auf Erfahrung bezogen wird, trotzdem mit einem Wertgefühl verbunden sein kann, das seinem Inhalt einen objektiven Wert zugesteht. Wie kann eine allem objektiven Sein gegenüber subjektive Vorstellung, resp. deren Inhalt objektiv wertvoll sein? So möchten wir dies Grundproblem formulieren.

Dass die Vorstellung einer Handlung, die ich begehen will, nicht ein Seiendes und irgendwie Erfahrbares zum Gegenstande hat, dies ist eine einfache und klare Thatsache. Dass ich von solchen Handlungen, die ich thun will, Begriffe bilden kann, ist es nicht minder. Es ist also auch gewiss, dass ich Begriffe bilden kann, die kein Erfahrbares zum Gegenstand haben, zum mindesten dann nicht erfahrbar, wenn ich sie bilde; denn ich will ja erst diese Handlungen ausführen. Dass diese Begriffe logisch-materiell nicht wahr[1]) sind, da sie weder Empfindungen zusammenfassen noch spontan gebildete Figuren des Raumes oder Zahlen zum Gegenstande haben, sondern blos subjektive Vorstellungen sind, die sich auf kein Seiendes beziehen, dürfte zweifellos sein. Im Verhältnis zu dem Gegensatz wahr und unwahr sind sie also direkt unwahr; dies deswegen, weil Wahrheit nach unserer Definition eine (nicht näher zu bestimmende) feste Beziehung zwischen Denken und Sein ist, Unwahrheit das Fehlen dieser Beziehung. Sie sind darum auch „unwahr", ohne dass das Subjekt, das sie besitzt, ihre Wahrheit für die Erfahrung behauptet oder auch nur sie innerlich auf die Erfahrung bezieht. Dies wird das Subjekt auch gewöhnlich nicht thun; es meint ja nur, es wolle solche Handlungen setzen, welche die Merkmale dieses Begriffs tragen und denkt nicht daran, ob solche Handlungen auch da und dort verwirklicht worden sind. Thut es das Subjekt trotzdem, so muss es, je richtiger es denkt, zu dem Schlusse kommen, dass diese Begriffe „unwahr" sind. Will es sie also deswegen, weil sie unwahr sind, aufgeben, so bleibt

[1]) Nach der neueren Logik, welche an das Ziel des Erkennens den „Begriff" setzt, dürfte der Ausdruck „wahrer Begriff" keinen Widerstand finden.

ihm nichts übrig, als sich mit klassifikatorischen Begriffen zu begnügen und, d. h. in diesem Falle, zum Prinzip seines Handelns einen Begriff zu machen, der Handlungen umfasst, die es da und dort erfahren hat. Eine Weltanschauung, welche in der Geschichte ein blosses Gewoge ewig gleicher Triebe und Leidenschaften sieht, wie die eines Montesquieu oder eines Schopenhauer wird sich hiermit zufrieden geben können. Dagegen wird sich eine Weltanschauung, die anerkennt, dass in der Geschichte qualitativ neue Grössen in's Dasein treten, mit dieser Lehre nicht befreunden können. War der Befehl: „Liebet einander um Gottes Willen!" eine neue Zusammenfassung von Handlungen (mit deren zugehörigen Absichten), so war er ein objektiv „unwahrer" Begriff. Aber noch eine andere Schwierigkeit läge in der Hinwendung zu einer bloss klassifikatorischen Begriffsbildung auf diesem Gebiete. Der Einzelne, der in die Geschichte zurückblickt, mag mit blos klassifikatorischen Begriffen auskommen, er mag sich auch ein Vorbild wählen, dem er möglichst nahe zu kommen sucht; nun bleibt aber immer noch die Frage, ob die Geschichte sich auch so zugetragen hätte, wenn alle historischen Individuen ihre Handlungen nach klassifikatorisch gebildeten Begriffen gerichtet hätte? Ob eine Reihe stets auf einander rückschauender Generationen, von denen jede einzelne in ihrem Thun sich von der jeweilig vorhergehenden leiten lässt, nicht gar zu sehr der Reihe jener sieben Schwaben ähnelte, die an ihrem langen Speere aufgestellt, bei jeder Unternehmung alle aufeinander ängstlich zurückschauen, sodass es zu nichts Rechtem kommen will? — Auch die Sprache des Umgangs hat in einer feinsinnigen Wendung unseren dargestellten Sachverhalt anerkannt. So sagt man: Eine Drohung „wahr machen" etc. Man bezieht hier die Zweckvorstellung resp. den Begriff von Zweckvorstellungen (z. B. „seinen Grundsatz wahr machen") auf die thatsächliche Lage der Dinge. Was noch nicht wahr ist dieser Lage gegenüber, muss wahr gemacht werden.

Damit wäre also festgestellt, dass objektiv „unwahre" Begriffe in unserem geistigen Leben vorkommen müssen, sofern es zu Handlungen kommen soll, die nicht nur bereits historische Handlungen nachahmen. Auch das rechtsgiltige Prinzip der Bildung solcher unwahrer, erst „wahr zu machender Begriffe" ist in dem Wertgefühl aufgewiesen. Scheinbar frei kombinatorisch und doch von einem inneren Gesetze geleitet fügt es Merkmale zu einem Begriff zusammen.

Mit dem eben Dargelegten hängt aufs engste zusammen die Irrationalität des Zweckbegriffes, soweit dieser innerhalb des menschlichen Handelns angewandt wird. Jede Zwecksetzung erfolgt mit dem Gefühl der Gewissheit. Die Sprache zeigt dies deutlich genug, indem sie das: Ich „will morgen abreisen" und das ich „werde morgen abreisen" gleichsetzt. Eine logische Berechnung, ob mein Abreisen eintritt, ist gleichwohl unmöglich. Abgesehen von der Unmöglichkeit, nur die objektiven Umstände am morgigen Tage genau zu berechnen, wäre auf alle Fälle auch nur der Versuch der Berechnung meiner eigenen seelischen Ereignisse bis zum Punkt meiner Abreise am folgenden Tage unmöglich. Denn diese Berechnung selber brächte je ein neues Glied in den

Kausalnexus meines seelischen Geschehens und veränderte ihn, indem sie ihn erkennen wollte. Und würde dann dieser neue seelische Vorgang, eben jene Erkenntnisversuche, in das zu betrachtende Objekt einbezogen, so bedürfte es doch hierzu wieder neuer Erkenntnisversuche, welche noch nicht in das zu erkennende Objekt einbezogen wären u. s. f. Man denke sich einmal ernstlich eine ihr eigenes seelisches Geschehen berechnende Menschheit, eine Menschheit, die nicht mehr sagt: „Ich will!", sondern eine solche, die in sich verbrütet ihr stets zurückhuschendes Ich erhaschen will (wahrlich einem Jagdzug nach Fledermäusen vergleichbar), man denke sich blos ein Individuum, das sagte: „Wenn ich mich über den Zustand meines seelischen Kausalnexus nicht täusche, so besteht Wahrscheinlichkeit, dass ich in einer halben Stunde spazieren gehe." Man denke sich ernstlich einen solchen Zustand und man hat eine Welt abgründiger Absurdität und Komik kennen gelernt. Und trotzdem — bleibt es dabei, dass das Kausalgesetz zu heuristischen Erkenntniszwecken auch hier in Herrschaft gedacht werden muss — aber eben auch nur zu Erkenntniszwecken. Wollte man menschliches Handeln restlos rationalisieren, so würde Einer offenbar so um leichter zum Handeln kommen, je oberflächlicher er diese Untersuchung durchführte. Und je genauer Einer diese Untersuchung durchführte, desto wahrscheinlicher wäre es, dass er überhaupt zu einem Handeln nicht käme. Diese unumgängliche Oberflächlichkeit des Denkens bei dem Problem einer zukünftigen Handlung, würde sich natürlich auch in jenes Gebiet fortsetzen, das besondere Genauigkeit vor allen anderen verlangt, in das Gebiet der Wissenschaft. Oder mit anderen Worten: Mit der Rationalisierung der Handlungen stiege die Verflachung des rationellen Denkens im Gebiete der Wissenschaft.

Wir werden später sehen, inwiefern die Tugend des Mutes, die wir zur Kardinaltugend erheben möchten, gerade in einem besonderen Grade des Verzichtes auf logische Gewissheit in Betreff des thatsächlichen Eintreffens der gewollten Veränderung besteht.

An diesem Punkte haben denn auch die verschiedenen Probabilitätstheorien eingesetzt. Auch ohne logische Gewissheit über das wirkliche Geschehen der Handlungen muss gehandelt werden, da sonst mit den Handlungen selber aller Ethik das Substrat fehlte. Nicht minder aber ist gewiss, dass gerade der Handelnde, um handeln zu können, der Gewissheit über das Gelingen bedarf[1]). Giebt ihm das gemeine logische Denken diese Gewissheit nicht, so bedarf es — so

[1]) Wenn Sigwart Log. I S. 254 bei blos wahrscheinlicher Gewissheit stehen bleiben will, so scheint uns dies eine gewisse Verkennung der Schwierigkeit des Problems. Im Handeln genügt so wenig die Wahrscheinlichkeit als im Glauben. Wahrscheinlichkeitsbeweise der Existenz Gottes, wie z. B. in dem neueren Werke: „Das Ganze der Philos. und ihr Ende" von Richard Wahle einer zu finden ist, laden den Fluch der Lächerlichkeit auf sich. Sich dabei beruhigensollen hiesse dasselbe, als einer Mutter, deren Kind in den See gefahren ist, zumuten, sie solle sich dabei beruhigen, dass ihr Kind bei dem heraufgezogenen Sturme „wahrscheinlich" nicht ertrunken sei. Wo wir lieben, müssen wir wissen, nicht für wahrscheinlich halten, ebenso, wo wir handeln.

schloss man — einer andersartigen Gewissheit; und zu diesem Zwecke erfand man eben den Begriff einer praktischen Wahrheit. Hiermit erschien freilich diese Schwierigkeit beseitigt, aber nur um den Preis einer noch tiefer greifenden. Denn hierdurch wurde die Einheit des Wahrheitsbegriffes gesprengt und es ergab sich das Monstrum einer doppelten Logik, nach der ein und derselbe Satz wahr und unwahr sein konnte und somit eine Aufhebung des ersten logischen Grundsatzes vom Widerspruch. Eine ungeheuerliche Sophistik, ein schrankenloser Skeptizismus erschien am Horizont der Kultur. Worin aber bestand der Fehler dieser Lösung? Er bestand darin, dass man den inneren, notwendigen Alogismus des ethischen Phänomens verkannte, dass man versuchte, das wesentlich Alogische dennoch zu logisieren. In dem Befehl des Suchens einer logischen Gewissheit lag der fundamentale Fehler; in dem Befehl, sie dort zu suchen, wo notwendig a priori keine zu finden war. Die Gewissheit des Wollens und die Gewissheit über den sittlichen Wert dieses Wollens, welch letztere das dem Begriffe der Handlung sich anschliessende Wertgefühl anzeigt, genügt einer gesunden Seele. Das Suchen einer logischen Gewissheit ist Zeichen eines Charakterdefektes, den die Wissenschaft in der Theorie nicht zu stabilisieren und zu fixieren hat.

II. Abschnitt.

Verschiedene Tugenden und Untugenden im Verhältnis zu den Begriffen der Wahrheit und Wahrhaftigkeit.

Man hat sich bisher zumeist darauf beschränkt, zu fragen, ob es sittlich erlaubt wäre, aus Menschenliebe unwahrhaftig zu sein. Wir wollen in Folgendem zeigen, dass diese Frage nur eine von den sehr vielen und tiefgreifenden ist, die man stellen kann. Denn die Tugend der Wahrhaftigkeit kommt keineswegs nur mit der Tugend der Liebe in starke Konflikte, sondern auch mit anderen anerkannten Tugenden. Wir werden aber zugleich diese Tugenden im Verhältnis zum Begriffe der Wahrheit als dem Ziele wissenschaftlicher Forschung betrachten.

Ehe wir hierzu schreiten, erübrigt aber noch, das Verhältnis des Fundamentalbegriffes der Ethik mit dem Fundamentalbegriff der Logik dem Begriffe der Wahrheit, näher zu betrachten. Die psychologische Analyse dessen, was wir „Gesinnung“ nennen, zeigt uns, dass sie keineswegs in dem Sinne eiserner Bestand der Seele ist, dass sie gewissermassen mit dem Menschen geboren, nie sich verändern könnte. Schon deshalb ist jene metaphysische Anschauung, wie sie z. B. Schopenhauer besass (S. die Abhandlung über die Unveränderlichkeit des Grundcharakters in „die Welt als Wille und Vorstellung“) für uns unannehmbar, weil die einzige Erkenntnismöglichkeit der Gesinnung in der Betrachtung und begrifflicher Zusammenfassung vieler einzelner Aeusserungen und Handlungen der Individuen liegt und

zwar nicht nur für Andere, sondern auch für das Individuum selber. Gesinnung ist also auf alle Fälle nur die relative Konstanz gewisser mit Wertgefühlen behafteter Urteils- und Begriffsgruppen. Auch die strenge Alternative: „Entweder geht eine Aeusserung oder Handlung aus Gesinnung hervor oder nicht“, scheint uns dem psychologischen Thatbestande zu widersprechen. Wir müssen vielmehr, wenn wir diesem gerecht werden wollen, „Gesinnungsgrade“ annehmen. Darum entscheidet die Frage, ob und wie weit das Gefühl *g*, als die subjektive Ursache des Wollens einer Handlung, zur Gesinnung gehört, nicht ein Merkmal, das diesem Gefühl neben seinen anderen Merkmalen, der Qualität und Intensität, anhaftete. Die ganze Reihe qualitativ bestimmter Gefühle und die ganze Reihe der nach der Intensität geordneten Gefühle kann vielmehr zu allen Graden der Gesinnung gehören. Entscheidet also nicht eine bestimmte Eigenschaft des Gefühls seine Stellung zur Gesinnung, so muss sein Verhältnis zu allen Bewusstseinsinhalten und ihren erschlossenen unbewussten Mittelgliedern, d. h. zum Ganzen der konkreten Seele, die Stellung entscheiden. Dies Verhältnis kann nach 4 Seiten hin näher bestimmt werden.

1. Nach der Anzahl der Bewusstwerdungen des betreffenden Inhalts während der Lebensdauer.
2. Nach seiner (des Inhalts) Intensität.
3. Nach der Anzahl der Assoziationen, die der bestimmte Inhalt bei seinem Bewusstwerden hervorgerufen hat.
4. Nach der Anzahl der Assoziationen, die er möglichst konstant hervorgerufen hat, resp. nach der Anzahl der Fälle, in denen er immer die gleichen Assoziationen hervorgerufen hat.

Zusammenfassend lässt sich also sagen: ein Inhalt gehört um so mehr zur Gesinnung, je tiefer und weitgehender er in den seelischen Gesamthaushalt verschlungen ist.

Die Punkte 1 und 3 sind hierbei nur Abstraktionen ein und derselben Thatsache. Denn ein Inhalt kann um so öfter bewusst werden, mit je mehreren Inhalten er assoziativ verbunden ist, wenn wir hierbei ein gewisses Mass des Wechsels der Vorstellungen als konstant annehmen. Je geringer der Wechsel innerhalb einer gegebenen Zeit ist, mit desto weniger sich inhaltlich ausschliessenden Vorstellungen braucht er verbunden sein, um eine gewisse Anzahl von Bewusstwerdungen zu erreichen. Und je grösser der Wechsel innerhalb gegebener Zeit ist, mit desto mehr sich inhaltlich ausschliessenden Vorstellungen muss er verbunden sein, um dieselbe Anzahl von Bewusstwerdungen zu erreichen. So erklärt sich leicht, dass mit dem Anwachsen der intellektuellen Bildung, die stets einen grösseren Vorstellungswechsel mit sich führt, es immer schwerer wird, Gesinnung zu erhalten[1]). Die blosse Wahrheit eines Urteils ist ja blos die

[1]) Am auffälligsten ist hier der Unterschied zwischen Land und Stadt. Wenn Heine einmal sagt: „bei ihren Thorheiten beharren, das nennen sie

Bestimmung einer Beziehung zwischen Urteil und Gegenstand. Sie sagt mit nichten etwas aus, über jene Stellung des Urteils im seelischen Gesamthaushalt, die wir als Gesinnung bezeichnet haben. Einen je höheren Gesinnungsgrad aber das Urteil besitzt, desto unzugänglicher wird die betreffende Seele Gründen, desto mehr hat der Grund nicht nur das betreffende Urteil gewissermassen isoliert zum Gegner, als vielmehr eben jenen gesamten seelischen Komplex, mit dem das Urteil innig verbunden ist. Ein Urteil mag ein Urteil, ein Urteil wird nie eine Seele widerlegen. Nur so ist es z. E. zu erklären, wenn ein Tycho de Brahe die einfache Wahrheit nicht verstand, die Kopernikus lehrte, wenn dieser grosse Astronom nicht begreifen wollte, was heute jeder Schulknabe versteht. Nun aber bleibt es gewiss, dass Wissenschaft nur gedeihen kann, wo sich die Forscher Gründen nicht verschliessen, d. h. wo die wissenschaftlichen Urteile keine Gesinnungsgrade haben: und nicht minder bleibt es gewiss, dass ohne Gesinnung jede Sittlichkeit, auch jede Unsittlichkeit, also das ethische Phänomen überhaupt unmöglich ist. Denn erst, soweit eine Handlung aus Gesinnung hervorging, fanden wir sie ethisch bedeutsam und überaxiologisch. Hieraus aber geht klar und deutlich hervor: Soll die Wissenschaft nicht das ethische Phänomen durch Zerstörung aller Gesinnung auflösen, soll das ethische Phänomen nicht die Wissenschaft zersetzen und unmöglich machen, so müssen die Grundsätze der Sittlichkeit der wissenschaftlichen Bewegung und ihrer weitgehenden Oscillation entzogen werden. Nehmen wir ein Beispiel: Die Darwinsche, auf ihrem Gebiete grossartige Hypothese über die zusammenhängende Entwickelung der Organismen durch den Kampf ums Dasein hat bald nach ihrem 1856 erfolgten Auftreten Gedankengänge im Gefolge gehabt, welche eine neue Ethik mit neuem Inhalt aus ihr abzuleiten versuchten. Wir wollen hier nicht bestimmen, was für Denkfehler bei dieser Ableitung gemacht wurden, was alles sich gegen diese Ableitung sagen liesse. Wir fragen nur: Wohin käme es mit dem Menschengeschlecht, wäre das Handeln der Einzelnen von der neuen Entdeckung eines Gelehrten abhängig? Einem Funde, der vielleicht einige Jahre später von einem anderen Forscher als illusorisch erwiesen wird? Seit Lamarck wieder in der Entwickelungslehre in den Vordergrund getreten ist, müsste die damals verkündete Ethik, sofern sie Wirklichkeit gewonnen hätte (wogegen freilich die guten Götter historischer Schwerkraft die lieben Darwinisten selber bewahrt haben) schon wieder eine Abänderung erfahren haben. Die Geschichte der Wissenschaften lehrt, wie die Meinungen schwankten, wie das scheinbar sicher Erwiesene zusammensank, wie das Verlachte und Verspottete zu Ehren und Anerkennung kam. Hieraus möchten wir mit nichten eine skeptische Konsequenz ziehen. In diesem Wallen

Charakter", so hat er in Gestalt eines bonmot diese Antinomie gut gekennzeichnet. Nur so ist es auch zu erklären, dass in der modernen Gesellschaftssprache der Begriff eines „gesinnungstüchtigen Mannes" immer mehr den despektierlichen Gefühlston des französischen bonhomme angenommen hat.

und Wogen, diesem ewigen Annehmen und Abweisen besteht das Leben und die Seele aller echten Wissenschaft.

Sie würde zur Hüterin der Vorurteile, wollte sie diesen Charakter aufgeben. Aber eben deswegen kann sie nicht verlangen, dass das Ethos des Menschen diese Schwankungen mitmacht. Denn ein schwankendes Ethos ist keines. In dem Begriff der Sittlichkeit und in ihrer Grundlage der Gesinnung liegt das Verlangen der relativen Unwandelbarkeit. Dazu kommt noch eine andere Schwierigkeit, welche in dem Unterschiede der Gewissheitsgrade auf den verschiedenen Gebieten der Wissenschaft liegt. Hier kann man nämlich geradezu sagen, dass die Gebiete mit höchster Apodikticität ihrer sie ausmachenden Urteile zugleich diejenigen sind, welche am wenigsten das Ethos beeinflussen können, so z. B. die Gebiete der reinen Mathematik, der theoretischen Physik, der Chemie etc. Wie deutlich man dies gefühlt hat, zeigt das vielfache Bemühen in der Geschichte der Philosophie, Gegenstände der praktischen Philosophie mathematisch zu behandeln. Man denke an Spinozas more geometrico dargestellte Ethik, an Descartes Postulat in dem „discours sur la methode", an die Bemühungen Leibnizens, an das rein mathematisch abgeleitet sein sollende Naturrecht Pufendorfs, an Locke und Wolff; der Engländer Stewart schreibt über Adam Smiths „Untersuchungen über Wesen und Ursachen des Völkerreichtums", „dass ihm ausserhalb des Gebietes der mathematischen und physikalischen Wissenschaften wenige Bücher an einer so genauen Richtigkeit gleichkommen". S. Geschichte der Nationalökonomik von Eisenhart 2. A. Jena 1891. So überall das Bestreben, koste es was es wolle, die ideale Exaktheit der Mathematik zu erreichen, sei es auch nur durch die täuschende Form einer scheinbar mathematischen Behandlung. Welche dieser Bestrebungen hat sich erhalten? Der pythagoreische Lehrsatz und die Keplerschen Gesetze gelten noch heute. Und Adam Smith? Dagegen ist das Wissen bezügl. der Materien, welche das Ethos gemäss ihrer Natur beeinflussen können, zugleich dasjenige, wo die fragwürdigsten Hypothesen herrschen und ein gegen weitere Forschung gesicherter Schatz des Wissens am wenigsten hergestellt werden konnte. So die Gebiete der Staats- und Gesellschaftswissenschaften, der Philosophie und der Theologie. Wohin kämen wir, wenn praktische Staatskunst und Gesetzgebung alle jene Strömungen mitmachten, die in den Staatswissenschaften und der Jurisprudenz jeweils am Ruder sind? Wie könnte sich eine Tradition, eine prinzipielle Art der Administration und Rechtssprechung einleben, wie könnte nach grossen historischen Grundsätzen die Politik geleitet werden, wenn die leitenden Geister alle Oscillationen der Wissenschaft in ihrem Thun zum Ausdruck brächten? Fürst Bismarck, unser grosser Meister der Staatskunst, sagte einmal im Reichstage: „In Betreff der Beurteilung des Staates gilt mir die Wissenschaft nicht mehr als in Betreff der Beurteilung anderer organischer Bildungen."

So gewinnt jener vorher konstatierte Gegensatz von Gesinnung als der Form alles sittlich Bedeutsamen und intellektuellem Fortschritt

eine neue Beleuchtung. Denken wir uns die Weltgeschichte beendet und fragen wir, wie „sittlich bedeutsam" sie war (ganz abgesehen von gut und böse), so müssten wir zuerst fragen, wie weit der seelisch-geistige Prozess, der sie ausmacht, „Gesinnung" in sich trug. Sie wird aber um so mehr in sich tragen, nach je gleichbleibenderen Normen überall und immer gehandelt wurde. So erscheint von diesen Gesichtspunkten aus gesehen der Begriff eines „sittlichen Fortschrittes" eine Contradictio in adjecto. Man könnte paradox sagen: Der sittliche Fortschritt liegt in der Konstanzgrösse der sittlichen Begriffe, d. h. also gerade darin, dass keine Veränderung stattfindet. Denn wo Fortschritt, da ist auch Veränderung; je weniger Veränderungen aber im sittlichen Leben von Individuum, Nation und Welt vor sich gehen, desto mehr ist die Grundlage alles Sittlichen, Gesinnung, vorhanden. Aber gerade, wie das Sittliche auf Konstanz, gerade so ist Wissenschaft auf Fortschritt angewiesen und ungehemmt vermag sie auch fortzuschreiten, wo sie nur Nichts über Sittliches bestimmen will. Sie kann uns nur zeigen, wie wir am wirksamsten unsere Pflichten erfüllen können, ohne aber dadurch unsere gegebenen sittlichen Intentionen auch nur um eine Spur besser zu machen. Es ist sittlich ganz gleichgiltig, ob ein indianischer Medizinman seinen Patienten bespricht oder besingt, oder ob ein moderner Arzt ihn operiert, wenn beide ernstlich und im Glauben an ihre Mittel ihm helfen wollen. Wissenschaft erscheint so dem Guten gegenüber als blosse Technik, die genau so gut bösen Zwecken, ja untersittlichen Zwecken dienen kann.

Aber auch das Prestige, das die Wissenschaft in der Laienwelt besitzt, leidet Schaden, wenn sie mit dem praktisch-sittlichen Leben des Volkes zu rasch verbunden wird. Beispiele aus der neuesten Zeit giebt es hierfür genug. So gehört hierher das sofortige Veröffentlichen neuer wissenschaftlicher Entdeckungen in der öffentlichen Presse, wie es speziell bei medizinischen Entdeckungen in den letzten Jahren überhand genommen hat. Indem der Journalist masslose Erwartungen an die Funde zu stellen liebt, folgt meist rasch eine Enttäuschung des Volkes, das selten bedenkt, wie klar sich die Forscher in den meisten Fällen über die hypothetische Tragweite ihrer Funde sind und wie nur die Sucht nach Emotionen am Neuen den sachunkundigen Lobrednern Gedanken in die Feder drückte, welche die gelobten Forscher selbst nicht unterschreiben möchten. Auch die oben berührte freie Stellung der Wissenschaft im Staat leidet Schaden, wenn Wissenschaft sich sofort praktizieren will, indem als natürliches Gegenmittel der Staat einer Wissenschaft keine Freiheit lassen kann, die sich auf Gebiete wagt, die ihrer inneren Natur fremd sind.

Widerstreitet so die Form alles sittlichen Thuns, welche Gesinnung ist, der Form der wissenschaftlichen Bewegung und ihrer unaufhörlichen Beweglichkeit, so verhält es sich auch nicht anders mit den Inhalten der sittlichen Gebote resp. ihren Korrelaten im Subjekt, den Tugenden.

Betrachten wir zuerst den Begriff der Gerechtigkeit.

Der Begriff findet doppelte Anwendung. Als oberste Norm der Gesetzgebung selber, als „Recht des Rechts" und als richtige Art und Weise, Gesetze auf Einzelfälle anzuwenden. Die historischen Stufen des Begriffs können wir hier weiter nicht berücksichtigen. Nehmen wir den Begriff im letzteren, leichter verständlichen Sinne; hier ist Gerechtigkeit vor allem eine Eigenschaft des Richtenden und bedeutet eine gleichmässige Anwendung eines Rechtssatzes auf alle Fälle, welche die vom Rechtssatz gegebenen Merkmale besitzen. Fänden sich diese Merkmale immer isoliert zusammen, so wäre Gerechtigkeit keine besondere Tugend. Das Eigentümliche ist, dass dieselben Merkmale in den verschiedensten Zusammenhängen auftreten, aus diesen Zusammenhängen erst loszulösen sind, so aber, dass die besonderen Arten ihrer Zusammenhänge das Urteil nicht bestimmen. Letzteres versteht man unter dem Ausdruck: „Ohne Ansehen der Person urteilen." Und in diesem Sinne ist die Gerechtigkeit auch als blind dargestellt worden. Ein gewisses Mass des Nichtwissens erscheint so als eine ihrer Existenzbedingungen. Vgl. hierzu Meinong „Psycholog. ethische Untersuchungen zur Wertheorie"; S. 167 heisst es: „Höchst auffallend aber ist es, dass die Werthaltung auch dort bei den mangelhaften Daten stehen bleibt, wo ihr Besseres zugänglich wäre. Ich kann dies eben nur unter der Voraussetzung verstehen, dass der Standpunkt, von dem aus die moralische Werthaltung erfolgt, so beschaffen ist, dass ein genauerer Einblick in die der Wollung zufälligen Umstände, unter denen diese zustande kommt, sich nur als Störung geltend machen könnte." Eben jenes Herausnehmen der Merkmale aus dem Zusammenhängen muss uns einerseits ein falsches Bild des Gesamtvorgangs geben, ist andererseits aber zu einem gerechten Urteil durchaus notwendig. Dies ergiebt eine völlige Antinomie. Si duo idem faciunt, est idem sagt die Gerechtigkeit. Unser „besseres Wissen" sagt das Gegenteil: Si duo idem faciunt, non est idem. Unser Wahrheitsbedürfnis will die Handlung auf ihre Ursachen hin bis in die tiefsten Gründe und Abgründe der Persönlichkeit hinein aufsuchen, ja, will nicht stehen bleiben bei der Persönlichkeit, sondern auch diese wieder in ihrem natürlichen und sozialen Zusammenhängen verstehen; es will hierdurch denselben Handlungen, die für unseren Gerechtigkeitssinn die gleichen scheinen, eine ganz verschiedene Bedeutung geben. Es will sich die Person recht genau ansehen, während unser Gerechtigkeitssinn nach jeder Hinsicht davon absehen will und eben deswegen sich selbst eine Binde um die Augen schlägt. Dieses Verhältnis scheint man nicht immer klar erkannt zu haben. Bis zu einem gewissen Grade mag ja die Würdigung der Motive des Thäters eine Vertiefung der Gerechtigkeit bedeuten. Es giebt aber eine ganz bestimmte Grenze, wo die Einbeziehung der Motive in die rechtliche Schätzung der Handlung eine direkte Untergrabung des Gerechtigkeitsbegriffes bedeutet. Darum verkennt man die Sachlage völlig, wenn man in der Einbeziehung der Motive des Thäters in die rechtliche oder sittliche Schätzung sofort eine „höhere Gerechtigkeit" wittern will. Man begiebt sich damit auf einen abschüssigen Weg, vor dem Jhering

mit Recht gewarnt hat, ohne deswegen das Prädikat einer „juristischen Kraftmeierei" von Seiten Tönnies verdient zu haben. Auch die in Betracht gezogenen Motive haben wieder ihre Ursachen u. s. f. In dieser unendlichen Kausalkette käme nie ein Punkt, an dem die Strafe mit mehr Recht einsetzen könnte als an dem ersten Punkte: der Handlung. Geht man in diesem Suchen zu weit, so erscheint zuletzt jede Handlung als ein rein individuelles unvergleichliches Faktum, das jeder Einfügung in einen Rechtsbegriff, der stets allgemein ist, und, wie wir gezeigt haben, nie notwendig zusammengehörige Merkmale enthält, zu spotten scheint. Die neue von Liszt begründete Strafrechtsschule sucht diese Gefahr durch ein Aufnehmen von Motivationstypen strafbarer Handlungen in das Gesetzbuch selbst zu überwinden. Es ist nicht unsere Sache und auch hier nicht der Ort, die Berechtigung dieses Verfahrens zu untersuchen. Nur soviel wollen wir bemerken: Wird nicht mehr die That allein im Prinzip Strafe und Strafmass bestimmend, sondern deren Motive im Thäter, so werden alle, die wirklich handelten, benachteiligt gegen jene, welche dieselben Antriebe hatten, ohne dass es aber zu einer wirklichen That kam. Denn diese müssten gemäss der Gerechtigkeit mit eben jener Strafe belegt werden, mit der der wirkliche Thäter mehr belegt wurde, weil er diese und jene Motive hatte. Die Feigheit würde also hier gewissermassen prämiiert.

Weit beträchtlicher als der Gegensatz zwischen wahrer Erkenntnis und Gerechtigkeit erweist sich jener zwischen wahrer Erkenntnis, resp. dem Suchen dieser und dem Mute, jener königlichen und wirklich herrlichen Tugend, welche es verdient, an die Spitze aller menschlichen Tüchtigkeiten gestellt zu werden. Mutig sein und handeln trotz der logischen Ungewissheit, ob die Handlung Erfolg haben wird, ist ein und dasselbe. Ja, wir nennen eine That um so mutiger, je grösser einerseits der Einsatz bezüglich unseres persönlichen Wohlergehens, je geringer der erstrebte Erfolg und je fraglicher sein Eintreten durch unser Handeln für uns ist. Nur wenn dies Ziel ein sittlich überhaupt nicht erstrebenswertes ist, nennen wir das Thun missbilligend „tollkühn". Denken wir uns eine Anzahl von Menschen, welche dasselbe für dasselbe einsetzend handelten, so ist der Mutigste, vorausgesetzt, dass sie Alle Erfolg hatten, derjenige gewesen, der den Kausalnexus, in den er eingriff, am wenigsten übersah. So steigt geradezu mit der Unwissenheit des Handelnden unsere Bewunderung für ihn. Wüssten wir Alle die Erfolge unserer Handlungen voraus, so könnte es Mut gar nicht geben und es wäre uns eine Gelegenheit entrissen, eine sittliche Hoheit an den Tag zu legen. Glücklicherweise sind wir nicht in dieser Lage. Vielmehr giebt es, streng genommen, keine Handlung (wenigstens, soweit es sich um geistig Gesunde handelt), welche nicht Mut benötigte. Die wissenschaftliche Entwickelung und die damit zunehmende Kenntnis der Kräfte des Universums ist so weit entfernt, uns von der Notwendigkeit des Mutes zu befreien, dass sie vielmehr neue Gefahren, die uns fort und fort umgeben, aufdeckt; z. B. die Vermehrung in der Erkenntnis der Krankheiten (so die

Bazillen). Wahrlich wäre der Satz des Lucrez wahr: Deos fecit timor, so müssten wir heute religiöser sein, denn je. Denn bei noch so weitgehender Kenntnis der natürlichen und sozialen, wirtschaftlichen etc. Gesetzen, vermögen wir den Kausalnexus in seiner Tausendfältigkeit, in dem wir mit unserem ganzen Sein eben stehen, nie vollkommen zu übersehen. Das Gefühl der Abhängigkeit von unbekannten Gewalten wäre rein intellektuell betrachtet, die stets notwendige Grundstimmung des Menschen. In die Welt hineingreifen, verändern ist genau genommen immer ein Wagnis; denn wer weiss, was alle diese unbekannten Mächte mit unserer Handlung machen werden? Aber wir leben doch und handeln und sind mit unserem ganzen Wesen darauf angewiesen. Mit viel Kraft und Geist setzte Lotze an die Spitze seiner sittlichen Imperative den Satz: „Du sollst handeln!" Siehe Vorlesungen über die „Grundzüge der praktischen Philosophie § 12. Das Recht aber, den Mut als die Kardinaltugend zu bezeichnen, nehmen wir daraus, dass Mut, zum Unterschiede von anderen Tugenden, zu jeder Handlung notwendig ist.

Aehnlich wie mit der Tugend des Mutes, steht es mit der Tugend des Gehorsams. Wie bei der Gerechtigkeit die bildliche Darstellung, so giebt uns hier der Sprachgebrauch einen Wink.

Wir reden vom „blinden Gehorsam". Untersuchen wir aber diesen Begriff näher, so erscheint uns der Ausdruck nur als Pleonasmus. Denn wollen wir die Gründe des Gebotenseins irgend eines Thuns von seiten irgend einer Autorität (Staat, Kirche, Schule, Eltern etc.) hören, so machen wir entweder die Folgegebung unsrerseits von dem Verständnis und dem Richtigfinden dieser Gründe abhängig oder nicht. Im ersteren Falle kann von Gehorsam keine Rede sein. Denn als Gebot erkennen wir dann das Geforderte einfach nicht an; höchstens als einen guten Rat fassen wir ihn dann auf, wozu aber eine Autorität gar nicht nötig wäre. Im letzteren Falle gewinnen wir ein Wissen, das auf unser Handeln keinen Einfluss gewinnt. Wir müssen, wenn Gehorsam sein soll und die Gründe nicht anerkannt werden, gegen unser „besseres Wissen" handeln. Soweit wir Gehorchende sind, verhalten wir uns auch in diesem Falle, wo wir das Bessere zu wissen vermeinen, als blind, als blind gegen uns selbst. Soweit wir zu der Handlung dann nicht eigens hinzusetzen, dass wir das Gebot, das uns zu ihr veranlasste, für falsch halten, soweit erscheint für den Draussenstehenden die Handlung als unwahrhaftige Aeusserung. Ein solcher Zustand ist z. B. immer da gegeben, wo eine politische Partei gewisse Staatsgesetze bekämpft, ohne in ihrem Thun gegen sie zu verstossen. Ein Unterschied zwischen blindem und sehendem Gehorsam scheint deswegen gegeben zu sein, weil der Gehorchende, wenn er wider besseres Wissen gehorcht, doch durch sein Wissen die Möglichkeit besitzt, innerhalb der ihm gezogenen rechtlichen Schranken die Autorität, welche den Befehl erliess, zu bekämpfen. Ohne diesen Unterschied gering zu achten, besteht doch hier kein Unterschied des Gehorchens; dieses ist immer blind. Nur in den wahrscheinlich nachfolgenden Handlungen besteht das eine und anderemal eine Hetero-

genität. Somit ist also intellektuelles Verstehen entweder bei Gehorsam nicht vorhanden, oder es bleibt auf den Ausdruck des Gehorsams unwirksam, ist ihm also auf alle Fälle unwesentlich.

Neben dem Gehorsam wird auch die Treue zuweilen „blind“ genannt. „Treusein“ bedeutet zunächst ein bestimmtes Verhalten von Mensch zu Mensch. Wendungen wie „einer Idee treu sein“, dem „Vaterlande treu sein“, „sich selbst treu sein“ etc. sind offenbar abgeleitet. In diesem ersten, ursprünglicheren Sinne bedeutet „treu sein“ ein wirkliches Thun und nicht Thun, zu dem man sich einem Menschen gegenüber durch geäusserten Entschluss (sei es auf gegebene oder unbestimmte Zeit) verpflichtet hat. Von dem blossen „Worthalten“ unterscheidet es sich so, dass beim letzteren meist nur eine einzige That das „Wort einlöst“ während „treu sein“ meist eine fortlaufende Kette von Handlungen und Unterlassungen in sich begreift, die alle mit dem geäusserten Entschlusse übereinstimmen. Und die Treue ist jene seelische Potenz, welche dies ermöglicht.

Untersuchen wir diese so bestimmte Treue in ihrem Verhältnis zur Wahrheit und Wahrhaftigkeit, so ist zunächst klar: Jene Aeusserung des Entschlusses und die Verpflichtung, ihm nachzuleben, muss „wahrhaftig“ gewesen sein, wenn wir von Treue reden. Eine andere Frage aber ist die, ob auch die fortlaufenden Handlungen, welche der Entschluss versprach, wahrhaftig gewesen sein müssen. Und dies scheint uns keineswegs gewiss. Und warum? Hat der geäusserte Entschluss etwa die Form: „Ich werde dies und jenes thun resp. unterlassen“ und wird dieses Urteil durch die wirklich folgenden Handlungen und Unterlassungen wahr gemacht, so nennen wir dies eben „treu sein“ und die Eigenschaft der Seele, welche dies ermöglicht, Treue. Trotzdem brauchen die einzelnen Handlungen und Aeusserungen nicht wahrhaftig gewesen sein, ausser der ersten, worin Entschluss und Verpflichtung kundgegeben wurden. Nur eine objektive Uebereinstimmung der nachfolgenden Handlungen mit dem geäusserten Entschluss: „Ich werde“ etc. muss neben der Wahrhaftigkeit des ersten Entschlusses gegeben sein, um von Treue reden zu können. Denn verlangten wir, um von Treue reden zu können, die Wahrhaftigkeit jeder einzelnen Handlung und Aeusserung, so würden wir ein Verlangen stellen, das zu einer wirklichen Treue uns überhaupt schwerlich und selten kommen liesse. Denn es ist ein blosser Zufall in sehr vielen Fällen, dass die psychologischen Ursachen (und um diese, nicht um logische Gründe kann es sich hier handeln), welche einst zu dem Entschlusse trieben, während der ganzen folgenden Zeit, für die sich der gegebene Entschluss verpflichtet, dieselben bleiben, so dass sie auch alle die Handlungen, welche zusammen das „treu sein“ ausmachen, immer von neuem kausieren könnten. Dass dieser Zustand der wünschenswerteste wäre, ist gewiss. Aber nicht minder ist gewiss, dass die Möglichkeit der Treue auf ein äusserst unwahrscheinliches Zusammentreffen sehr komplizierter Bedingungen beschränkt wäre. Eine reale Bedeutung kann die Forderung nur haben, wenn wir eine bloss objektive Uebereinstimmung des gegebenen wahrhaftigen Versprechens mit den

folgenden Handlungen verlangen. Dann aber können naturgemäss diese Handlungen (die immer auch als Aeusserungen betrachtet werden können) auch unwahrhaftig sein. Wenn z. B. ein Mann einer Frau beim Eingehen einer Ehe Treue gelobt hat, sich also zu gewissen Handlungen und Unterlassungen verpflichtet hat, so mögen nach eingegangener Ehe immerhin die psychologischen Ursachen verschwinden, welche das Versprechen zuerst als eine wahrhaftige Willensäusserung erscheinen liessen. Mit der Forderung von völliger Wahrhaftigkeit wäre sodann die Berechtigung erteilt, gegen das Versprechen sich zu verfehlen. Denn insofern die betreffenden Handlungen und Unterlassungen nicht mehr aus der „Gesinnung“ in bestimmtem Grade fliessen, wären sie trotz ihres objektiven Zusammenstimmens mit dem das Versprechen ausmachendem Urteile unwahrhaftig. Würde man diese Unwahrhaftigkeit verwerfen, so würde man den Begriff der Ehe sprengen. Denn „Ehe“ enthält in sich die Fortführung eines Zusammenlebens und Zusammenwirkens, auch wenn dies nicht mehr beider Teile Gesinnung entspricht. Erleichterungen der Scheidung, die so weit gingen, gegenseitige Ehehandlungen auf Wahrhaftigkeit zu beschränken und den Fortbestand der beim Eingehen der Ehe vorhandenen Gesinnungen auf beiden Seiten zum Kriterium einer sittlich gültigen Ehe zu machen, wären nicht Modifikationen des sittlichen Instituts der Ehe, sondern die Anfänge seiner Auflösung. Die einzige diese Betrachtung mildernde Ueberlegung ist die, dass die Wahrscheinlichkeit für den Fortbestand der beiderseitigen beim Eingang der Ehe zum Ausdruck gebrachten Gesinnungen mit dem Grade der damals geäusserten Gesinnungen wächst. Denn in der Gewähr auf fortlaufender Gleichheit der Handlungen fanden wir ja die sittliche Bedeutung der Gesinnung. Aber wir sahen auch, dass „Gesinnung“ keine einfache Potenz der Seele bedeutet, dass sie nach verschiedenen Richtungen hin analysierbar ist. In dem Falle der Eheschliessung wird der Schwerpunkt der Gesinnung z. B. nicht auf der allseitigen Verkettung des Motivs mit den Assoziationen, auf jener tieferen Einsenkung des geäusserten Urteils in das Ganze der lebendig-konkreten Seele gelegen sein, sondern mehr in der Stärke der Gefühlsintensität, die mit dem Gedanken der Heirat verknüpft ist. Darum ist auch hier eine Aenderung der Gesinnung leichter zu erwarten.

Die Betrachtung der Treue im Verhältnis zu Wahrheit und Wahrhaftigkeit führt uns naturgemäss zur Betrachtung der „Selbstbeherrschung“. Zunächst erscheint dies Gebot in direktem Widerspruch zum Gebot der Wahrhaftigkeit[1]). Denn es widerspricht sich eben, dass ich Seelenregungen Ausdruck geben soll, und dass ich ihnen nicht Ausdruck geben soll, sondern sie unterdrücken soll. So scharf jedoch klafft der Widerspruch bei richtig verstandener Wahrhaftigkeit nicht. Denn Seelenregungen Ausdruck geben und wahr-

[1]) Diese Thatsache hat die deutsche Sprache besonders dadurch sehr fein gekennzeichnet, dass sie für „Selbstüberwindung“ auch „Selbstverleugnung“ von „leugnen“ — „eine wahre Thatsache in Abrede stellend“ gelten lässt.

haftig sein, ist nicht mit einander identisch. Ersteres resp. die seelische Anlage, es zu thun, bezeichnet die Sprache vielmehr mit „Offenheit" und setzt ihr gemeinhin „Verschlossenheit", in der Volkssprache, auch „Zugeknöpftsein" entgegen. Der Widerspruch liegt also zwischen „Selbstbeherrschung" oder (auf einen einzelnen Fall bezogen) „Selbstüberwindung" und „Offenheit". Und hier ist er in der That nicht wegzuleugnen. Ein Mensch, der sich eben selbst überwindet, kann nicht zugleich offen sein. Denn unter „Selbstüberwindung" verstehen wir nicht, einen in der Seele gegebenen Affekt durch Willensakte zum Verschwinden bringen. Wäre dies, so könnte „Offenheit" mit „Selbstüberwindung" zusammen bestehen; denn dann brauchte die äussere Handlung ja in keinem Widerspruch zu dem Innern bestehen, da sie ja erst eintreten könnte, wenn der Affekt sozusagen „hinweggewollt" wäre. Aber ein derartiges seelisches Phänomen ist eine blosse Fiktion. Kein Zorniger kann seinen Zorn aus seiner Seele reissen, kein Liebender seine Liebe etc. Das Einzige, was er vermag und was wir auch gemeinhin unter „Selbstüberwindung" verstehen, besteht darin, dass er die Affekte nicht auf die Peripherie seines Leibes Ausdruck gewinnen lässt resp. sich nicht zu Handlungen bestimmen lässt. Ist dies aber richtig, so kann Offenheit mit Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung nicht zusammen bestehen und entweder wir verzichten auf die eine oder andere. Was wir hier thun, kann sich nur von Grundsätzen her entscheiden lassen. Und der hier in Betracht kommende Punkt ist naheliegend. „Offenheit" wäre ein Vorzug sittlicher Art nämlich nur dann, wenn alle Menschen in allen anderen sittlichen Beziehungen bereits gut, ja heilig wären, wenn sie keiner Versuchung unterliegend, keine inneren Impulse zum Bösen hätten, vielmehr in freier, kampfloser Sittlichkeit durchs Leben wandelten. Für ein sittlich kämpfendes, sich selbst erziehendes Geschlecht, für ein Geschlecht, das nur mit Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung einen Schein der objektiven Werte in sein Gemüt und in sein Leben reissen kann, ist Offenheit mit nichten eine Tugend. Für ein solches Geschlecht wird Offenheit zur Nachgiebigkeit für seine unsittlichen Impulse, zu einem Sichgehenlassen schlimmster Art. In jedes Menschen Seele muss es ein Gebiet geben, auf dem er mit sich allein den grossen Kampf um den objektiven Wert seiner Seele kämpft. Dieses Gebiet zu äussern oder gar nach vieler moderner Philosophen- und Schriftstellerart zu veräussern, gehört zu den tiefsten Unsittlichkeiten unserer Zeit. Reden ist Silber, Schweigen ist Gold. In solchem Sinne stellen wir dieser Zeit, in der jedes Leidchen und jedes Freudchen, alle Intima einer Seele zu Ereignissen werden wollen, das Ideal eines Zustandes gegenüber, in dem der Einzelne nur die Mark- und Ecksteine seines seelischen Geschehens in Schrift und Wort äussert[1]). Dieses Prinzip erstreckt sich aber auch auf Geschichte und

[1]) Auch die wissenschaftliche Massenarbeit sollte nach diesem Prinzip beurteilt werden. Rümelin klagte schon 1877 über die 13000 neuen Bücher, die

Gesellschaft. Auch der Geschichtsforschung darf es nicht darauf ankommen, psychologisch die Seelen der historischen Persönlichkeiten zu „analysieren", sondern die in der Geschichte vollendeten Werke geistig sittlicher Natur in das lebendige Bewusstsein der Zeit einzufügen. Nicht auf das Wie dieser Leistungen, sondern auf das Was sollte der Ton fallen. Nicht die Seelenkämpfe der grossen Staatsmänner, Philosophen und Dichter, unter denen sie ihre Werke geboren, sondern ihre Leistungen in ihrer Eigenart und in ihrem Wert möchten wir gewürdigt wissen. Auch hier muss es sich darum handeln, auf die Mark- und Ecksteine des historischen Geschehens den Blick zu konzentrieren und alles, was nur Thatsache ist und sonst nichts, weniger in Betracht zu ziehen. Denn eine blosse Thatsache seelischen Geschehens in der Vergangenheit ist noch keine „historische" Thatsache. Der Begriff „historisch" ist selbst ein Wertbegriff. Wenn wir von einem Lebenden sagen, er werde einmal „historisch" (nach Volksmund), so heben wir ihn dadurch aus der Reihe seiner Mitlebenden heraus. Auch der Geschichtschreiber und alle Menschen, welche ihre Erfahrungen durch Inschriften, Münzen, Schriften etc. geäussert haben, äusserten nur das, was ihnen bedeutsam erschien, nicht einfach das, was „war". Da somit das Prinzip der historischen Ueberlieferung (im Gegensatz zum Erkennen der Natur) selbst schon ein Wertprinzip ist, haben wir das volle Recht, die so überlieferten Thatsachen nach unseren Wertprinzipien auszusondern und zu ordnen. Die Aufzeichnungen von der Vergangenheit angehöriger Persönlichkeiten über mit ihnen gleichzeitige Vorgänge haben hier noch eine besondere Stellung. Diese Personen mögen nach ihrem Werturteil geglaubt haben, dass es sich lohne, der Zukunft dies zu überliefern. Die folgende Generation oder noch besser die auf diese folgende hat aber immer ein richtigeres Urteil über Vorgänge in der vergangenen Generation, als diese selbst, aus dem einfachen Grunde, weil sie die wirklichen Folgen dieser Vorgänge übersieht. Darum hat sie aber auch das grössere Recht, das historisch Bedeutsame in dieser Generation zu bestimmen, als diese selber. Handelt es sich um Aufzeichnungen, die Menschen einer Generation über vergangene Generationen machten, auch ihrem Werturteil in der Wahl der Thatsachen folgend, so haben die auf erstere Generation folgende Generationen in der Auswahl der Niederschriften jener immer noch das gleiche Recht. Da im Gegensatz zu der immer gegenwärtigen Natur alle uns bekannten historischen Thatsachen von vornherein auf den Werturteilen der Aufzeichnenden (im weitesten Sinne) beruhen, so haben wir nicht den mindesten Grund, deren Werturteile von vornherein für richtiger zu halten als die unsrigen.

Innerhalb von Gesellschaft und Staat wird das Prinzip der eingeschränkten Offenheit zum Prinzip der eingeschränkten Oeffentlichkeit.

jährlich in Deutschland erscheinen, während sich die Franzosen und Engländer mit 4—5000 begnügen. Wie hoch mag diese Anzahl heute gestiegen sein? Siehe Rümelin über „Arbeitsteilung in der Wissenschaft". Red. n. Auf. S. 109.

Eine besondere Beachtung gewinnt hier die Presse als das Organ für die Oeffentlichkeit. Natürlich lässt sich von der Presse nicht verlangen, dass sie nach einheitlichem Prinzip das Wertvolle des jeweilig gegenwärtigen Geschehens an das Tageslicht rücke. Verschiedene Parteiangehörigkeit wird hier stets verschiedene Thatsachen, ja verschiedene Thatsachenbereiche als wichtig erscheinen lassen. Wohl aber ist zu verlangen, dass sich die Presse alles Eindringens in Familienangehörigkeiten, persönlicher Erlebnisse einzelner Personen etc. peinlichst enthielte. Die sogenannten Winkel- oder auch Skandal-, Revolverblättchen gehören besonders hierher. Auch bei öffentlich wichtigen Personen und Familien sollte eine genaue Scheidung zwischen dem eintreten, was an jenen Personen, resp. welche Eigenschaft an ihnen diese öffentliche Wichtigkeit besitzt und welche nicht. Und nur mit jenen und nicht mit diesen hat sich die Presse zu beschäftigen. Steht es nicht so, so führen jene Einmischungen auf der einen Seite zu widrigem Byzantinismus, auf der anderen Seite zu frechen Indiskretionen, welches beides die gesellschaftliche Sittlichkeit auf's schwerste schädigt. Ein weiteres hier in Betracht kommendes Moment ist die Oeffentlichkeit des Gerichtsverfahrens. Ohne diese im Prinzip zu verwerfen, ist doch auch hier eine Ausdehnung des „Ausschlusses der Oeffentlichkeit" von sittlichen Gesichtspunkten dringend zu wünschen. Skandalsucht und Indiskretion findet hier einen so breiten Nährboden, dass der gute Erfolg der Oeffentlichkeit, der in der von Seiten des Publikums stattfindenden Kontrolle der Rechtssprechung beruht, vielfach reichlich kompensiert wird. Vor allem bei den Geschworenengerichten, in denen das Volk ohnehin schon selbst richtet und kontrolliert, wäre eine derartige Beschränkung der Oeffentlichkeit geboten. Neuere strafgesetzliche Bestrebungen, wie z. B. „der Entwurf eines schweizerischen Strafgesetzbuches" sind in mancher Hinsicht unserem Prinzip gemäss vorgegangen. So ist der Frieden des ehelichen Familienlebens besonders beschützt, durch das Verbot des Antritts des Wahrheitsbeweises bei übler Nachrede, wenn es sich nicht um durch Strafurteile festgestellte strafbare Handlungen handelt. Wer also die wahre Thatsache von dem Ehebruch eines Gatten verbreitet, wird, wenn dieser Ehebruch nicht zur Scheidung und zu seiner Bestrafung geführt hat, bestraft, ohne zum Wahrheitsbeweiss zugelassen zu werden, falls er nicht an der Verbreitung rechtliches Interesse hat. Den schlechten Instinkten ist ferner eine Fessel dadurch auferlegt, dass auch, wenn die Nachrede auf Wahrheit beruht, der Thäter dennoch straffällig wird, wenn er nicht um der Wahrheit willen, sondern aus Gehässigkeit, Neid, Rachsucht, Schadenfreude gehandelt hat. (S. Pr. Jahrb. H. L., Bd. 88, Damme, „Der Entwurf eines schweizerischen Strafgesetzbuches als Kulturniederschlag vom Ende des 19. Jahrhunderts". Eine andere Beschränkung der „Offenheit" in der Gesellschaft sind die verschiedenen Arten von Geheimnissen, deren Aeusserung teils durch Sitte, teils durch Rechtsatzung verboten ist. So Familiengeheimnisse, Standesgeheimnisse, Amtsgeheimnisse, Fabrikationsgeheimnisse, Staatsgeheimnisse etc. Alle diese Gebote richten sich mit völligem Rechte gegen die schrankenlose

Offenheit und Oeffentlichkeit, welche ein blos sozial empfindendes Zeitalter in die Welt bringen möchte. Allen diesen Sitten und Rechtssatzungen liegt der bedeutsame Satz zu Grunde, dass ein geistiger Organismus, heisse er Individuum, Familie, Stand, Staat etc., nur dadurch zu einem inneren Werte und klarer eindeutiger Stellung seiner Teile zu einander kommen kann (welche Teile Gedanken in einer Person, Familienangehörige, Berufsklassen in einem Staate sein können), wenn er sich in gewissem Masse von allem Aussen abschliesst, „sich bei sich selbst zusammenschliesst", um ein Wort Euckens zu gebrauchen, um so sich über sich selbst klar zu werden [1]). Nur so kann ein Sammeln der Kräfte erfolgen, die sich im geeigneten Momente kraftvoll und eindeutig bestimmt in einer sittlichen That entladen. Nur so auch kann ein geistiger Organismus allem Aussen imponieren. Denn es giebt Nichts, was den Menschen soviel Ehrfurcht abnötigt, als wenn sie einen festen eindeutig gegebenen Willen mit ihrem innerlichen Hin- und Herschwanken vergleichen. Ja, wenn unter ihren Willensimpulsen auch der einzig vernünftige und richtige wäre und jener eindeutig-feste Wille wäre töricht und unrecht, auch dann noch nötigt er ihnen Achtung ab [2]). Und die Achtung sinkt sofort, wenn sie erfahren, dass auch hier gekämpft, hin und hergedacht wurde, ehe der Entschluss heraus an die Oeffentlichkeit trat. Darin eben liegt der Wert des sogenannten fait accompli, dass es wuchtig und wohlgeordnet die Menschen antritt, ohne den Einblick in den geheimen Apparat zu geben, aus dem es hervorgekommen. Dies aber gilt für jegliche Aeusserung, seien es Bücher, Handlungen zur Ordnung des täglichen Lebens in Gesellschaft und Geschäft, staatsmännischem Vorgehen, Kunst-Werken etc. Künstler lassen sich ungern in die Werkstatt blicken und man rate Niemanden, hinter die Theaterkoulissen zu sehen, wenn das Theater genossen werden soll. Wie alles Erkenntnisstreben nach Aristoteles Wort mit dem Verwundern anfängt, so hört, was man zuweilen zu vergessen pflegt, das Verwundern mit der

---

[1]) Interessant genug ist, dass von denselben Parteien, die heute bez. des Gerichtsverfahrens, der Presse etc. auf schrankenlose Oeffentlichkeit dringen, das Wahlrecht als ein „geheimes" so kräftig verteidigt wird. Sittliche Konsequenz ist dies gerade nicht. Wir verlangten in Vorigem kategorisch eine Ablösung des Gedankens von der Einzelpersönlichkeit und ihren sonstigen Bestimmtheiten. Hier wird eine Ablösung des Willens (in diesem Falle des staatsbürgerlichen Willens), von der Persönlichkeit (in diesem Falle des Staatsbürgers) gefordert. Durch die abgegebenen Stimmen wird eine blose Summe anonymer staatsbürgerlicher Willen repräsentiert. Nun erhält aber, wie wir zeigten, jeder Wille seinen Wert ev. Umwert erst im Zusammenhange mit der Gesinnung, die hier auch soweit unbekannt bleibt, als ihre Kenntnisnahme durch eine nicht geheime Stimmabgabe möglich wäre. So hat man hier durch die Institution der geheimen Stimmabgabe glücklich jedes Ethos aus dem Wahlrecht hinauspraktiziert. Freilich: Eine gewisse Selbsterkenntnis kann man einem Volke, das eine solche Institution in sich aufkommen liess und festhält, nicht absprechen: die Selbsterkenntnis nämlich, dass es seinen wirklichen staatsbürgerlichen Willen ja doch nicht zu äussern wagte, wenn auch seine Gesinnung dabei bekannt würde.

[2]) Scharnhorst empfahl seinen Offizieren, lieber einen einmal gegebenen Befehl energisch zur Durchführung zu bringen, auch wenn sie ihn später für verkehrt hielten, als zu schwanken.

erlangten Erkenntnis auf. Ueberall, wo Religion auf die Erkenntnis eines Unerkannten gegründet war, wird sie mit fortschreitender Erkenntnis dieses Unerkannten geschwächt, woraus freilich weiter nichts folgt, als dass man sie auf die Erkenntnis des Unerkannten nicht gründen dürfe.

Nicht ganz dasselbe Verhältnis besteht, wie schon gesagt, zwischen Selbstüberwindung, -Beherrschung und Wahrhaftigkeit. Erstens sagt das Gebot der Wahrhaftigkeit ja nicht: Du sollst Dein inneres Leben stets äussern, sondern es besagt nur: Wenn Du Dich äusserst (im weitesten Sinne), so soll es wahrhaftig sein. Diese logische Distinktion vermag freilich vor dem wirklichen Leben nicht immer, ja in den meisten Fällen, schwer zu bestehen. Denn auf der einen Seite geht das Nichtäussern eines inneren Zustandes direkt in eine positive Unwahrhaftigkeit über. So z. B. bei all den Fällen, wo die Mimik und Körperbewegung das Ausdrucksmittel ist. Wenn Einer im höchsten Zorn ein ruhiges Gesicht macht, so thut er ein Mehr zu dem blossen Nichtäussern des Zornes hinzu: Er heuchelt Ruhe, wie der Ausdruck lautet. Und so in allen ähnlichen Fällen. Der Grund hierfür ist darin gelegen, da er sozusagen irgend ein Gesicht immer machen muss, während er hierzu im Gegensatze ja nicht immer reden muss. Das Ausdrucksmittel der Mimik und Körperbewegung spielt aber im wirklichen Leben keineswegs eine geringere Rolle als die Sprache, wenn dies auch weniger ins Bewusstsein zu treten pflegt. Für alle diese Fälle hat also diese Unterscheidung keinen Sinn, da es unmöglich ist, ihr nachzuleben. Sodann giebt es noch eine Zwischenstufe zwischen dem einfachen Nichtäussern und Aeussern von unwirklichen inneren Zuständen, welche die Sprache so bezeichnet, dass sie den Ausdruck „verbergen" dafür an die Hand giebt. Von dem blossen Nichtäussern eines Inhaltes unterscheidet sich das Verbergen so, dass der Andere um dieses Nichtäussern weiss, von dem zweiten Falle so, dass etwas Unwirkliches ja nicht geäussert wird. Das „Verbergen" kann sodann wieder nach zwei Arten vor sich gehen. So, dass der Andere nur weiss, dass Jener ihm „Etwas verbirgt", aber nicht, was dies ist und so, dass er diesen Inhalt kennt, und nur weiss, dass ihm Jener den Inhalt nicht wissen lassen möchte. Auch diese Fälle lässt die bekannte Unterscheidung neben sich liegen. Weiterhin aber unterscheidet sich Wahrhaftigkeit von Offenheit dadurch, dass sie ja nicht jedes seelische Ereignis zu äussern befiehlt, sondern nur solche, welche nach bereits gegebener Definition der Gesinnung angehören. Dadurch fallen alle vorübergehenden Stimmungen, Zweifel, Meinungen etc. weg. Solche nicht zu äussern, solche zu verbergen, ja solche direkt durch positiv unwahre Aeusserung aus dem Gesichtskreis Anderer zu rücken, verstiesse also nicht gegen das Gebot der Wahrhaftigkeit. Ja, wir begegnen hier dem interessanten Phänomen, dass Offenheit der Wahrhaftigkeit insofern direkt widerstreitet, als das Aeussern aller jener einzelnen seelischen Regungen dazu angethan ist, den Anderen die wirkliche Gesinnung zu verbergen, ja ihnen eine falsche Ueberzeugung darüber aufzunötigen. Vgl. die Bemerkung Sigwarts Kl. Schr. „Ueber die Eitelkeit" am Schlusse.

Ein anderer Gang der Ueberlegung kommt zum gleichen Resultate. Wäre Wahrhaftigkeit gleichbedeutend mit Aeusserungen seelischer Regungen resp. mit Offenheit, so wäre die Lüge, welche ja auch nur eine wirkliche seelische Regung wiedergiebt (da ohne solche überhaupt Nichts geäussert werden kann), eine Art der Wahrhaftigkeit, was widersinnig ist. Nur so ist das in der Gesellschaft vielgebrauchte Wort zu verstehen: Er lügt am meisten durch seine Offenheit. Denn Lüge ist, wenn man den Begriff der Offenheit zu Ende denkt, thatsächlich nur eine Art der Offenheit, wenigstens diejenigen Lügen, die wir in Folgendem näher dahin bestimmen werden, dass sich die falsche Vorstellung zuerst einstellt und nicht willkürlich bildet. Kinder werden ebenso oft als besonders „offen" als als besonders „lügnerisch" bezeichnet, was sich keineswegs widerspricht. Hier stellt sich die Selbstüberwindung gegen die Offenheit geradezu in den Dienst der Wahrhaftigkeit.

Freilich lässt man die Betrachtung des Menschenmöglichen auf die Gestaltung der Imperative einwirken (und über das Recht dieser Methode dürfte die Ethik heute nicht mehr im Zweifel sein), so zeigen sich auch hier schwere Hindernisse, welche zwar nicht im Stande sind, diese Fassung des Imperativs zu hintertreiben, doch aber die Fährlichkeiten aufzeigen, mit denen diese Fassung zu kämpfen hat. Erlaubt man unrichtige Aeusserungen über nicht der Gesinnung angehörige seelische Vorgänge, so ist gleich zu bedenken, dass Gesinnung graduell abgestuft ist. Man muss also sagen: Es ist um so eher erlaubt, seelische Vorgänge zu verbergen, resp. Unrichtiges darüber zu äussern, je weniger sie der Gesinnung angehören. Andererseits macht sich die Schwierigkeit geltend, dass der Andere eine wirkliche Gesinnungsänderung von einer plötzlichen Wallung selten richtig unterscheiden kann, ja, dass der Aeussernde selbst oft nicht weiss: Ist dies eine vorübergehende Stimmung oder ein Ausdruck einer in Zukunft konstanten Gesinnung. Hier kann eben nur auf die Kraft des historischen Gedankens hingewiesen werden, der aus der Vergangenheit zu enträtseln sucht, was zur Gesinnung gehört. Dies gilt gleichermassen für das Individuum, wie für eine ganze Generation. Denn dies gehört zu den wunderlichsten Eigenschaften jenes merkwürdigen Wesens Mensch, dass er seine seelische Gegenwart, seine momentanen Urteile und Ueberzeugungen immer am ernstesten zu nehmen pflegt, wenn es auch nur vorübergehende Stimmungen sind, unbelehrt von der Geschichte seiner Seele, die ihm fast als das einzige Konstante den Wechsel zeigt. Dass er gerade jetzt das Gescheuteste denke, dass er gerade jetzt auf seinem Kulminationspunkt stehe, dies zu glauben hat Individuum wie Generation immer die stärkste Tendenz. Dagegen wirkt allein die Kraft des historischen Gedankens. In diesem Sinne hat z. B. Eucken die Begriffe der „Höhe der weltgeschichtlichen Arbeit", „Kern der Geschichte", „echte, wahrhaftige" Geschichte von dem „Untergeschichtlichen" unterschieden (s. „Grundbegriffe der Gegenwart", Einleitung). Wir wollen, um bei unserer Terminologie zu bleiben, das Bezeichnete die „Gesinnung der Geschichte" nennen, um das Phänomen mit demselben Phänomen am Individuum auch sofort durch den Ausdruck zu

verbinden. So z. B. kann man den künstlerischen Stil einer Epoche die „Gesinnung der Kunst“ darin nennen etc. Die Prinzipien, welche zur Beurteilung der Frage, ob ein geschichtliches Phänomen der „weltgeschichtlichen Gesinnung“ angehört und in welchem Grade, werden im Wesentlichen dieselben sein, als jene für das Individuum angegebene, die vorher nach drei Seiten hin bestimmbare Tiefe, in welche das Phänomen dem sich in der Geschichte darlegenden Menschenbewusstsein eingegliedert ist. Die Aufgabe, jene „Gesinnung“ zur möglichst genauen Darstellung zu bringen, ist Aufgabe der Geschichtsphilosophie. So erhielten wir, um diese Gedanken mit früher kundgegebenen zu verbinden, vier Wertstufen der vergangenen seelischen Thatsachen:

1. Ausserhistorische vergangene seelische Thatsachen. Z. B. die Frage, welches Wamms Karl der Grosse trug, als er den Thron bestieg etc.
2. Historische Thatsachen. Z. B. die französische Revolution.
3. Der weltgeschichtlichen Gesinnung angehörige historische Thatsachen. Z. B. die katholische Kirche.
4. Der guten weltgeschichtlichen Gesinnung angehörige historische Thatsachen. Hier könnte nur mit Entscheidung des geschichtsphilosophischen Problems eine Antwort gegeben werden.

4 wird von 3 deshalb noch unterschieden, da wir ja „Gesinnung“ überhaupt zur Vorbedingung eines sittlichen im Gegensatz zu einem blossen allgemeinen Wertphänomens machten, welche Gesinnung aber immer noch „gut“ und „böse“ sein kann. Um nach diesem Exkurse zu unserer Frage zurückzukehren, so waren wir bei dem Urteil angelangt, dass Selbstüberwindung der Wahrhaftigkeit sogar einen Dienst leistet, indem sie die Offenheit beschränkt, dies alles aber unter grossen Gefahren. Andrerseits freilich brachte es die von vornherein gekennzeichnete Stellung mit sich, auch die nicht der Gesinnung angehörigen seelischen Thatsachen als „Thatsachen“, über die wahre und unwahre Urteile ausgesagt werden können, gelten zu lassen. Eine wahrheitsgemässe Äusserung über unsere inneren Zustände ist es z. B. ohne Zweifel, wenn ein Zorniger in einer Gesellschaft seinen Zorn zu erkennen giebt etc. Solcher Art wahrheitsgemässe Äusserungen können aber zugleich „unwahrhaftig“ sein. Diesen Satz gälte es vielleicht auch der Zeit ein wenig einzuschärfen. Denn hier wird eine geradezu unheilvolle Verwechselung getrieben. Ich erinnere nur an moderne Dramen, welche den Geist unserer Gebildeten in geradezu erschrecklicher Weise beeinflussen, z. B. an Ibsens Dramen, wo manche Probleme ihre paradoxe Lösung gerade durch diese Verwechselung finden. Im Namen der Wahrheit wird heute eine Laszivität des Trieblebens, ein Gehenlassen aller Leidenschaften verteidigt und leider nicht ohne logisches Recht, wohl aber zum Hohne einer richtig verstandenen Wahrhaftigkeit. Dafür ist auch bezeichnend, dass das Wort „Wahrhaftigkeit“ fast ganz ausser Gebrauch gekommen ist.

Ein weiter zu untersuchendes Verhältnis bietet dasjenige der Scham und der Offenheit, beziehungsweise der Wahrhaftigkeit. Man unterscheidet gewöhnlich zwischen körperlicher und seelischer

Scham, was natürlich nur durch die Verschiedenheit der Objekte begründet ist, auf die sich die Scham bezieht. Als Scham ist Scham immer ein Seelisches, die Ausdrucksweise also ungenau; gleichwohl wollen wir sie der Bequemlichkeit wegen beibehalten. Das Gemeinsame an allem Schamgefühl besteht in der oft mit Erröten begleiteten sichtlichen Tendenz, gewisse Körperteile oder seelische Eigenschaften, Vorgänge, auch Handlungen vor Anderen zu verbergen. Das Eigentümliche des Schamgefühls besteht in seinem rationell unbegründeten Auftauchen im Bewusstsein; dadurch unterscheidet es sich von anderen Motiven zum Verbergen unseres inneren Lebens, vor allem von allen praktischen Interessenmotiven. Wir fühlen ja nicht nur Scham, wenn wir Thatsachen, deren öffentliche Kenntnis uns schaden könnte, also hässliche, verkrüppelte Körperteile oder böse Gedanken, Krankheiten und Defekte unseres somatischen und seelischen Lebens erraten wissen, sondern das Gefühl stellt sich ebenso ein, wenn wir persönliche Vorzüge, besondere Schönheiten und Eigenheiten, einen besonders gütigen und liebenden Sinn etc. von Andern erraten wissen. Das Gemeinsame der Gegenstände der Scham kann demnach nicht von utilitarischen Gesichtspunkten hergeleitet werden. Es besteht vielmehr genau genommen in der rein individuellen Angehörigkeit und Bedeutsamkeit des Gegenstandes, über dessen Kenntnisnahme Scham empfunden wird. Das Schamgefühl wird in seiner Reinheit am besten da aufgefunden werden, wo es sich bei der Kenntnisnahme von Gegenständen, die uns zum Vorzug gereichen, einstellt. Hier allein ist es unvermischt mit Reue-, Furcht-, Unlustgefühlen aller Art, wie es dies bei der Kenntnisnahme von Gegenständen, die uns zum Nachteil gereichen, sein muss und wie es in dieser Vermischung durch den Begriff der „Schande“ in der Sprache seinen Ausdruck findet. Die bezeichnete Tendenz des Verbergens, welche das Schamgefühl seiner Wirkung nach charakterisiert, führt nun wie natürlich zu unwahren Äusserungen, aber nicht nur zu unwahren, sondern auch zu unwahrhaftigen, da das uns persönlich Eigentümliche nicht nur der Gesinnung angehören kann, sondern geradezu in den meisten Fällen der Gesinnung angehören wird. Man denke z. B. an „die guten Menschen mit der rauhen Schale“. Man denke an das Herabsetzen (über Gebühr) von Geschenken, Liebesdienstleistungen etc. Gegen solche Phänomene hat eine platte Aufklärerei von jeher mit kindlichen Oberflächlichkeiten angekämpft. So schon der höfische Plebejer und von Vernunft aufgeblasene Stoiker Horatius in seiner Epistel. Aehnlich verdammt Schopenhauer die Bescheidenheit, welche nur eine Art der Scham ist, wenn sie gegen die Wahrheit sei. Das Goethesche: „Nur die Lumpe sind bescheiden, Brave freuen sich der That“, trifft die Bescheidenheit nicht, weil hier kein ausschliessender Gegensatz vorliegt. Nicht darin besteht die Bescheidenheit, dass man sich seiner That nicht freue, sondern dass man sie samt der darüber empfundenen Freude vor Anderen verberge. Bescheidenheit ist eine das Verhältnis von Menschen betreffende Tugend.

Wir fanden die Eigentümlichkeit der Objekte der Scham in der rein persönlichen Zugehörigkeit und Bedeutsamkeit. So wollen wir

8

z. B. rein persönliche Angelegenheiten in der Oeffentlichkeit nicht diskutiert wissen. Der Kontrast unserer Hochbewertung des Gegenstandes und der naturgemässen öffentlichen Geringschätzung desselben ist uns so peinlich, dass wir entweder solche persönlich wertvollen Gegenstände, Gedanken etc. entweder ganz verbergen, ja, einen fingierten Gegenstand an die räumlich-zeitliche Stelle für unsere Umgebung setzen oder wenn wir ihn nicht mehr verbergen können, wenigstens unsere Umgebung glauben machen, wir schätzten ihn nicht höher als diese Umgebung selbst. Das Rechnungtragen dieses Schamgefühls von anderer Seite her nennen wir Diskretion. Dreierlei Art ist die Diskretion. Erstens äussert sie sich in einem Nichteindringenwollen in persönliches Seelenleben, zweitens im Stillschweigen über anvertraute persönliche Vorgänge, und drittens (was zu wenig hervorgehoben wird) darin, dass man Mitteilungen über rein persönliche Werte nicht mit einem Werturteil, dessen Norm eine allgemeine ist, begleitet. Wenn mir Jemand sein Tagebuch zeigt und ich äussere ein Urteil wie über ein litterarisches Erzeugnis ähnlicher Art, das ich mir beim Buchhändler gekauft habe, so bin ich trotz aller Wahrhaftigkeit ein sittlich geschmackloser Mensch.

Wie es so dem Schamgefühl der Einzelseele widerstrebt, ihre persönlichen Werte öffentlich erkannt zu wissen, wie es ihr vorkommt, als werde ihr hierdurch der Wert durch das blosse Wissen der Anderen von diesen entrissen, so scheint auch innerhalb der Einzelseele das einzelne Gefühl resp. die einzelne Willensregung nur in Begleitung von Schamgefühlen unter den Allgemeinbegriff solcher Gefühle und Willensregungen sich einschliessen zu lassen. Denn sowie z. B. auf ein Gefühl des Neides oder auch des Wohlwollens das abstrakte Urteil folgt: „Jetzt fühle ich Neid“ oder „jetzt fühle ich Wohlwollen“, so erfolgt das qualitativ gleiche, nur quantitativ geringere Schamgefühl, das dann erfolgt, wenn wir unsere persönlichsten Seelenregungen veröffentlicht wissen. Begreiflich ist dies hierdurch, da die Begriffe wie „Neid“ und „Wohlwollen“ ja nicht so entstanden, dass wir nur durch Induktion an unseren *eigenen*, derartigen Gefühlen die Begriffe gebildet hätten, sondern vielmehr auch an *Anderen* erschlossene Seelenregungen in den Begriff einfassten. Indem wir so das eigene, besondere Gefühl unter den allgemeinen Begriff Neid stellen, stellen wir es zugleich mit anderen, fremden Gefühlen auf eine Stufe und nehmen ihm hierdurch seine rein persönliche Färbung. In diesem Sinne könnte man das begriffliche Denken die Oeffentlichkeit des Bewusstseins nennen. Die hier aber in Betracht kommende Scham wäre die „Scham gegen sich selbst“ oder „vor sich selbst“ zu nennen, welche wie die Scham vor Anderen zu Unwahrheiten gegen Andere auch zu Unwahrheiten gegen sich selbst führen kann.

Eine weit wichtigere Entgegensetzung als die eben angeführte findet sich zwischen den Begriffen der Wahrheit und der „Unschuld“. Hier entfaltet sich das schwierige und dunkle Problem, ob das Wissen vom Bösen aufzusuchen oder auch schon bezüglich der Erkenntnis zu fliehen sei. An sich bereichert unsere Wahrheitserkenntnis das Wissen vom Bösen so gut als das Wissen vom Guten: dies ist zweifellos. Und

beides ist für unsere Moralität gleich unbedeutsam, soweit das Wissen nicht ein wahrhaftiges Wissen wird, d. h. in die Gesinnung aufgenommen wird. Wird es dies, so wird es ethisch bedeutsam. Legt man nun den Hauptnachdruck auf den inneren sittlichen Ertrag der menschlichen Thätigkeiten für die einzelne Seele, wie es beispielsweise das Christentum in seiner jüngsten Form that, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Sie heisst: Fliehe das Böse, auch blos seine Erkenntnis. In grossartigster Weise hat *Augustinus* in seinen Confessiones diese Lehre gegeben. Alle asketischen Lebensformen, z. B. die jener altchristlichen Anachoreten, die Mönchsorden etc. sind hierfür Beispiele. Legt man den Hauptnachdruck in die Bekämpfung des Bösen, so ist naturgemäss das Wissen des Bösen ein unumgängliches Mittel hierzu. So läge ja die Sache einfach und wir könnten sagen: Soweit die Kenntnis des Bösen nur zum Mittel seiner Bekämpfung wird, soweit widerstreitet es nicht der Unschuld. In Wirklichkeit aber lässt sich das Problem mit so einfachen Formeln nicht abthun. Und warum, wollen wir jetzt betrachten. Das Böse ist in den Menschenseelen, gehört also auf alle Fälle zu denjenigen inneren Thatsachen, welche wir auf menschliche Aeusserungen hin erschliessen. Nun giebt es aber einen sehr wichtigen Unterschied zwischen dem Wissen, Erkennen äusserer körperlicher Vorgänge in der Natur und dem Wissen, Erkennen seelischer Vorgänge in Anderen. Die Natur können wir in Urteilen erkennen (wie sich auch die erkenntnistheoretische Frage vom Verhältnis des Urteils zum Gegenstand verhalten mag); aber wir können uns nicht einfach in jenen Stein oder jenes Gras verwandeln, wir können es nicht „*sein*“. Auch der naive Realismus, der noch am weitesten geht, spricht höchstens von einem „Bilde“. Dagegen glauben wir seelische Vorgänge in Anderen (gleichwie es mit dem erkenntnistheoretischen Recht dieses Glaubens steht), direkt mit solchen, die in uns sind, gleich setzen zu dürfen. Die Gegenstände unserer Urteile sind uns hier erst gegeben, wenn sie in uns selbst sind. Wer noch nie einen bestimmten Schmerz z. B. Zahnschmerz gefühlt hat, dem ist er auch nicht zu beschreiben oder höchstens so, dass er einen anderen Schmerz, den er gehabt hat, in den Zahn lokalisiert denkt. Das „Verstehen“ und Erkennen seelischer Vorgänge in Anderen geht also immer um so weiter, je mehr wir diese in uns selbst vorfinden oder erzeugen können, jemehr wir selbst dieser Andere „sind“. Hierdurch aber ergiebt sich für unser Problem eine schroffe Antithese. Ein Wissen des Bösen kann uns zur Bekämpfung desselben nur etwas nützen, wenn es nicht ein blosses Wortwissen, sondern ein wirkliches Verstehen der Gegenstände ist; diese Gegenstände müssen aber selbst in uns sein und können uns anders nicht gegeben werden, wenn wir sie „verstehen“ wollen, d. h. aber dann nichts weniger, als wir müssten selber böse sein. Dann aber kann uns das Wissen des Bösen nicht zu seiner Bekämpfung nützen. Denn dies eben setzt ja gerade voraus, dass wir gut sind. Die Schroffheit der Antithese erhält nun freilich durch manche Umstände eine gewisse Milderung. Dieselbe böse Regung kann in dem wirklich Bösen einen „stärkeren Gesinnungsgrad“

gehabt haben, als in uns; wir können sie gehabt haben, aber nur an der Peripherie unseres seelischen Lebens. Sie kann dort zu einer wirklichen Handlung geführt haben, bei uns nicht. Sie kann dort nicht, bei uns aber durch andere gute Eigenschaften aufgewogen werden. Aber alle diese Modifikationen, ohne welche eine sittliche Bekämpfung des Bösen überhaupt nicht möglich wäre[1]), können das Prinzip nicht aufheben. Die Erkenntnis des Bösen verstrickt uns in das Böse selbst, und je mehr die Kenntnis ideal vollkommen ist, um so mehr. Das Ideal eines guten, sittlich vollkommenen Menschen darf daher die Kenntnis des Bösen, d. h. eines sehr grossen Teiles der „Wahrheit", nicht in sich enthalten. Somit kann die völlige Erkenntnis des „Wahren" nicht unter unsere sittlichen Ziele fallen. Damit ist auch das Ideal des „Mikrokosmus", wie es Goethe im Faust, auch in dem Gedichte „Gott und die Bajadere" hingestellt hat, kein sittliches Ziel. Wenn dem Reinen alles rein ist, so ist es Täuschung oder Mangel an wahrem Wissen, wenn ihm auch das Böse rein ist. Dieser Mangel aber ist eine Bedingung seiner Reinheit. Unschuld und Reinheit verträgt sich also, wie man sich auch wenden möge, nicht mit dem Wissen des Bösen. Was dennoch dem Wissen des Bösen zum Kampf gegen das Böse ein gewisses Recht giebt, wird durch die obigen Modifikationen gekennzeichnet. Zu ihnen noch hinzu tritt die Ueberlegung, dass ja verschiedenartige Böse verschiedenartige Böse bekämpfen können und müssen und dass ohne den Kampf gegen das Böse dieses sich so vermehren und verstärken würde, dass es noch weniger wie mit diesem Kampfe möglich wäre, sich rein vom Bösen zu halten. Aber auch hier kann die Kenntnis des Bösen nur von gesinnungstüchtigen erfahrenen Männern aufgesucht werden und nur zum Zwecke der Bekämpfung, nicht zum Zwecke des Wissens an sich. Die Wahrheit suchen um der Wahrheit willen ist hier durchaus verwerflich.

Die Zeit ist in dieser Frage (wovor sie wenigstens ihre Psychologie, die sonst so hoch, zu hoch gediehen ist, hätte schützen sollen) durchaus auf Abwege geraden. Abgesehen von der „schönen Litteratur" (in dem Ausdruck höhnt schon die Sprache die Zeit), welche sich heuchlerisch mit dem guten Zwecke der Bekämpfung des Bösen durch Verbreitung des Wissens darüber, rechtfertigt, gilt heute geradezu der Satz, man müsse das Böse recht sichtbarlich auf den Markt stellen, damit die Leute davor fliehen können, wenn es sie antritt, als wenn man es sie nicht eben hierdurch antreten liesse. Wahrlich! „Wär' die Idee nicht so verflucht gescheut, man wär versucht, sie herzlich dumm zu nennen." So sagt man auch: Wenn etwas Böses einmal geschehen muss (z. B. die Prostitution), so ist es besser, man lässt es öffentlich geschehen. Auch in diesem heuchlerischen Satze (so sehr er die Offenheit zu preisen scheint) vergisst man, dass sich eben durch diese Zurschaustellung des Bösen dieses vermehrt, ja einen Schein von Berechtigung annimmt.

[1]) Nach dem Gesinnungsbegriff Kants und Schopenhauers, der keine Grade zulässt, wäre eine sittliche Bekämpfung des Bösen unmöglich.

Inwiefern die Liebe mit der Wahrhaftigkeit in Widerspruch geraten kann, dies ist schon zu oft ausgeführt worden, als dass wir ein Gleiches zu thun hier Anlass hätten.

Wir wollten mit diesen Ausführungen zunächst ganz im Allgemeinen zeigen, was die Moralphilosophie in ihren Forderungen an den Menschen uns besonders oft vergessen zu haben scheint: Wie hart sich Eigenschaften, welche wir in der gewöhnlichen Rede als „gute" bezeichnen, in der wirklichen Seele einander stossen, dieselben Eigenschaften, die im Kopfe des Philosophen meist allzuleicht beieinander wohnen. Der Ethiker muss durch Vornahme derartiger Untersuchungen aufhören, in seinen Forderungen stets zu sagen, man solle den Pelz waschen, dürfe ihn aber nicht nass machen. Ethik muss mehr sein als Aufzählung jener menschlichen Eigenschaften, die einen „guten Klang" haben, und Aufzählung jener, die einen „bösen" haben, mit der daran geknüpften Forderung: Habe die ersteren und letztere habe nicht! Er kann füglich von einer Menschenseele nur diejenigen Tugenden verlangen, die sozusagen zusammen darin Platz haben. Er kann füglich nicht sagen: Kenne diese Welt durch und durch, sei unschuldig, sei mutig und immer suche zuerst die Wahrheit etc.! Ein solcher Mensch, der also wäre, ist ein fliegender Baum mit Hörnern.

Zweitens aber kam es uns darauf an, die im allgemeinen Teile behauptete Irrationalität des sittlichen Phänomens trotz seines geistigen und weltbeherrschenden Charakters auch im Einzelnen aufzuzeigen.

Untersuchen wir nun die drei Begriffe „geäusserte Unwahrheit", „Unwahrhaftigkeit", „Lüge" bezüglich ihrer verschiedenen erfahrungsgemässen Typen und Entstehungsbedingungen.

III. Abschnitt.

Unwahrheit, Unwahrhaftigkeit, Lüge.

Ehe man daran geht, über solche Begriffe normativ etwas auszusagen, muss eine Orientierung über den durch sie zusammengefassten psychischen Thatbestand vorausgehen, dessen Analyse hier also unsere nächste Aufgabe sein wird. Beginnen wir mit der Unwahrhaftigkeit.

Jede geäusserte Unwahrhaftigkeit lässt sich nach folgendem Schema zerlegen: Im Bewusstsein X tritt ein Urteil über irgend einen Gegenstand auf, das in irgend einem Grade der Gesinnung angehört, also in gewissem Grade von X als objektiv wahr „geglaubt" wird. Nennen wir dieses Urteil U. An dieses Urteil reiht sich im Bewusstsein X die Vorstellung eines negativen Wertgefühls W, welches in einem zweiten Bewusstsein Y (eben nach der Meinung des X) das Urteil U erwecken müsste, wenn es darin wäre. Nennen wir diesen Gesamtkomplex im Bewusstsein X: $U - w$. Diesem Komplex $U - w$ verbindet sich in X ein negatives Wertgefühl $-v$, also nun im Ganzen: $U - w - v$. Anders ausgedrückt: Es wäre dem X „nicht recht", wenn Y U wüsste,

weil es das U mit negativen Wertgefühlen begleiten würde. Dem $U - w - v$ schliesst sich nun in X die Vorstellung eines Urteils U_1 an (über denselben Gegenstand), diesmal ohne jeglichen Gesinnungsgrad; dem U_1 wiederum in X die Vorstellung des positiven Wertgefühls $+ w$, das sich (nach seiner Meinung) in Y mit U_1 verbinden müsste. Also im Ganzen: $U_1 + w$. Dem $U_1 + w$ endlich schliesst sich in X ein positives Wertgefühl $+ v$ an. Also im Ganzen: $U_1 + w + v$, d. h. wenn Y U_1 in sich hätte, mit $+ w_1$ verbunden, so wäre dies X „recht". Hierauf erfolgt der Willensakt der Aeusserung. Der ganze Prozess zerlegt sich also naturgemäss in die zwei Teile: 1) $U - w - v$, 2) $U_1 + w + v$, wo U das geglaubte Urteil, U_1 das nichtgeglaubte darstellt.

Ueber die objektive Wahrheit von U und U_1, $- w$ und $+ w$, ist natürlich hierbei nicht das Mindeste ausgemacht. U kann so gut neben seiner Wahrhaftigkeit „objektiv wahr" als „unwahr" sein, ebenso U_1 etc. Je nachdem sich dies verhielte, liesse sich eine ganze Fülle von Formen deduktiv aus diesem Schema ableiten. X kann irren in der Meinung, U sei wahr, es kann auch darin irren, wenn es glaubt, U müsste in Y ein $- w$ hervorbringen, auch wenn U wahr wäre. Es kann irren darin, wenn es U_1 für objektiv unwahr hält (es kann auch objektiv wahr sein) und wiederum kann es irren, wenn es meint U_1 müsste in Y ein $+ w$ hervorrufen[1]). Ie nachdem das Eine oder Andere der Fall wäre, ergäben sich verschiedene Formen, deren einzelne Untersuchung uns aber kein weiteres Interesse bietet. Weiterhin ist der Antrieb zur Aeusserung der Unwahrhaftigkeit um so grösser, als die Summe von $- v$ und $+ v$ ist, was wiederum durch eine besondere Grösse des v bei $- v$ und eine geringere Grösse des v in $+ v$, sowie andererseits von einer geringeren Grösse des v in $- v$ und einer besonderen Grösse des v in $+ v$ hervorgerufen sein kann, die gleiche Summe vorausgesetzt. Auch können beide v positiv und negativ werden. Im ersteren Falle würde U bereits ein $+ w$ in Y hervorrufen. X will aber noch ein grösseres $+ w$. Im letzteren Falle ruft auch U_1 in Y noch ein $- w$ hervor, das aber geringer ist als das $- w$, das U hervorgerufen hätte. Die ersteren Unwahrhaftigkeiten haben mehr abwendende Zwecke, die letztere Art ist beispielsweise beim sog. „Prahlen" vorhanden. Wichtiger als diese allgemeinste Analyse der Unwahrhaftigkeit (soweit diese geäussert wird) ist ein Unterschied ihrer Entstehungsform. Der Unterschied besteht darin, ob zuerst die Absicht, eine Unwahrhaftigkeit zu sagen, im Bewusstsein auftaucht, und dann erst ein Urteil, das in Y ein $+ w$ erwecken würde, gesucht wird, oder ob der seelische Verlauf zuerst ein Urteil U_1 darbietet, das nicht geglaubt wird, und dann hinterher die Absicht, unwahrhaftig zu sein, in das Bewusstsein tritt. Der ganze Sinn der Unwahrhaftigkeit, auch ihre sittliche Bewertung, muss sich hiernach völlig ändern. Denn wäre im zweiten Falle U_1 dem Bewusstsein nicht dargeboten worden, so hätte es vielleicht nicht darnach gesucht. Die

[1]) Auch über den Grad der $+ w$ und $- w$ kann sich X irren.

Entstehung der ersten Art von Unwahrhaftigkeiten hat einen spontaneren, die der zweiten einen passiveren Charakter. Dass wir es aber hier in der That nicht mit einer Distinktion nur um der Distinktion willen zu thun haben, das zeigt leicht die Beantwortung der Frage, in welchen Fällen denn mehr die erste Art, in welchen die zweite Art der Unwahrhaftigkeiten vorkommt. Die erste Art wird bei allen Unwahrhaftigkeiten vorwiegen, in denen das auch noch während der Aeusserung der Unwahrhaftigkeit für objektiv wahr gehaltene Urteil schon längere Zeit der „Gesinnung" angehört, die zweite Art wird dagegen vorwiegen, wo das vor und während der Aeusserung für wahr gehaltene Urteil nur kurze Zeit und in nur geringem oder auch gar keinem Grade der Gesinnung angehört, vielmehr nur nach dem von uns gegebenen Wahrheitsmerkmal der widerspruchslosen Zustimmung mit anderen Urteilen geglaubt wird. Denn es wird, wo das für objektiv wahr gehaltene Urteil schon längere Zeit der Gesinnung angehört, dieses auch zuerst bei der Gelegenheit der Aeusserung im Bewusstsein auftauchen, da es ja durch die vielfältigen Assoziationen, mit denen es verknüpft ist, hierzu die reichsten Möglichkeiten besitzt, während im zweiten Falle das der seelischen Peripherie angehörige Urteil nur mit höchster Mühe gegen das, wenn auch als objektiv unwahr erkannte, doch durch die ganze Wucht der Gesinnung gestützte und getragene Urteil aufrecht erhalten werden kann. Und wenn nun auch jenes für wahr gehaltene, aber nicht der Gesinnung angehörige Urteil geäussert wird, so ist ethisch doch nichts erreicht. Die Wahrheit wird zwar geäussert, aber nicht in der Form der Wahrhaftigkeit, und im anderen Falle wird zwar ein der Gesinnung angehöriges, aber doch nicht wahrhaftiges, weil nicht objektiv für wahr gehaltenes Urteil geäussert. So ist in diesem Falle Wahrhaftigkeit dem Subjekte direkt unmöglich gemacht. In diesem Zustand liegt eine unabmessbare Tragik, die in der Geschichte, vor allem in Aufklärungszeiten, hervortritt. Die neuen Urteile befinden sich alle noch an der Peripherie des seelischen Lebens und haben andere, der Gesinnung angehörige, unwahr gemacht, ohne sie doch dadurch aus den feinen Verästelungen der Seele, die mit gemeinsamer Kraft das Urteil im Kerne der Seele festhalten, befreien gekonnt zu haben. Das Wahre ist noch nicht ein Wahrhaftiges und das früher Wahrhaftige ist nicht mehr wahr. Hieraus ergeben sich jene furchtbaren Zuckungen und Revolutionen in den Seelen, welche uns die Geschichte in den Zeiten der Aufklärung zur Genüge gekennzeichnet. Aber auch für das Individuum und sein Leben gelten diese Sätze. Wir „wissen" die neue Wahrheit und können sie doch „nicht fassen und glauben", können uns nicht damit „befreunden" und wie die Ausdrücke der Sprache hierfür alle heissen mögen.

Es kann nun wohl kein Zweifel sein, dass dieser grundsätzliche Unterschied in der Entstehung der unwahren Aeusserungen auch für die Ethik bedeutsam sein muss. Sie kann es nicht gleich bewerten, ob Einer, dem ein Urteil „ins Blut übergegangen" ist, zu irgend einem

Zwecke ein falsches erst spontan erfindet, um es zu äussern, oder ob Einer, der ein Urteil kürzlich „eingesehen“ hat, bezüglich seiner objektiven Richtigkeit dieses nicht äussert, weil ihm das hierdurch unwahr gewordene, aber tief in sein Ich eingelagerte, die Zunge sprengt. Handelt es sich im ersten Falle um eine Unwahrheit über seine „Gesinnung“, so handelt es sich im letzteren Falle um eine Unwahrheit bezüglich seines Wissens und im gewissen Sinne sogar um eine Wahrheit über seine Gesinnung. Die „schonende Mitteilung“ beim Individuum, die „Apologetik“ (im allgemeinen Sinne für die Kultur überhaupt) versucht diese Prozesse zu erleichtern, dies freilich stets auf Kosten der Reinigkeit und Bestimmtheit der neuen Wahrheit. Vor allem geschieht dies so, dass dieselben Worte mit den daran hängenden Gefühlsbeständen für das Neue gebraucht werden, so z. B. wenn Spinoza seine „Substanz“ „Gott“ nennt, oder wenn aus der „Unsterblichkeit der Seele“ eine „Unsterblichkeit des Stoffes und der Kraft“ wird. Derartige Vermittelungen müssen aber den intellektuellen Prozess, wie er sich in der Entwickelung der Wissenschaften abspielt, entschieden verlangsamen. Denn nicht nur, wie schon angedeutet, verliert das neue wahre Urteil seine Reinigkeit und Bestimmtheit, es wird ihm durch diese künstliche und oft bis zur Lächerlichkeit schwerfällige Einfügung[1]) in alte Zusammenhänge seine intellektuell fortzeugende Kraft vermindert und geschwächt. Es verliert, in jene schweren Gefühlsmassen gesenkt mehr und mehr jene Leichtigkeit und Beweglichkeit, welche seine Heranbringung an andere Urteile gestattet, um hierdurch wieder Neues zu erschliessen. Ein klar, leicht und energisch denkendes, nach festen, eisernen und gleichbleibenden Normen handelndes Geschlecht wird durch diese Radschuhkünste für den Kulturwagen nicht erzielt. Neben dieser „Aufklärungsunwahrhaftigkeit“ giebt es aber noch andere Fälle, bei denen gleichfalls das falsche Urteil, resp. diejenigen Vorstellungen, aus denen dies durch Zerlegung und Wiederzusammenfügung gebildet wird, zuerst im Bewusstsein erscheinen. Diese Fälle finden sich vor allen bei solchen Individuen, deren Fantasiethätigkeit, sei es im be-

[1]) Es ist fraglich, ob eine feste Grenze bestimmbar ist zwischen solchen Urteilen, welche auch nur der Möglichkeit nach in die Gesinnung aufgenommen werden können und solchen, welche dies überhaupt nicht vermögen. Dass die äussere Welt nicht „tönt und klingt“, wissen wir bereits seit Lucrez, was aber keineswegs zur Folge hat, dass wir bei jeder Farbenempfindung und Klangempfindung an diesen Satz dächten. Dem Skeptiker, aber auch beispielsweise dem Buddhismus und Schopenhauer wird die ganze sichtbare, bewegte Wirklichkeit zur „Lüge“, zu „blossem Schein“. Auch das bekannte:

„Ich leb', ich weiss nicht wie lang,
Ich sterb', ich weiss nicht wann,
Ich fahr' ich weiss nicht wohin,
Mich wundert, dass ich so fröhlich bin“,

bringt den Gegensatz einer gewussten Wahrheit mit der lebendigen Gesinnung zum Ausdruck. Ein wesentlicher Unterschied zwischen solchen niemals in die Gesinnung eingehenden Wahrheiten (wenigstens theoretisch von den betreffenden angenommen) und solchen, die in die Gesinnung eingehen können, ist nicht feststellbar.

sonderen durch Gründe des Lebensalters (Kindheit) oder Stand der Zivilisation (wilde Völker), sei es durch pathologische Umstände (z. B. die durch Delbrück beschriebene Gehirnkrankheit der „pseudologia phantastica“ oder bei starkem Morphiumgebrauch) in hypernormaler Weise gesteigert ist. Stellt sich hierbei die objektiv für wahr gehaltene Kenntnis erst nach der Aeusserung ein, so kann von einer Unwahrhaftigkeit überhaupt keine Rede sein, höchstens, ob eine Berichtigung erfolgt, gewinnt ethisch Bedeutung. Das für wirklich wahr gehaltene Urteil kann aber auch vor der Aeusserung eintreten, ohne aber das schon vorher aus dem Phantasiegebilde hergestellte Urteil zu verdrängen. Dann haben wir es mit einer Unwahrhaftigkeit zweifellos zu thun, obgleich auch hier sicher ist, dass die Wertgebung von Seiten der Ethik auf diese Art der Genesis der Unwahrhaftigkeit Rücksicht zu nehmen hat[1]). In der schönen Litteratur (z. B. in Gottfried Kellers „Grünen Heinrich“ oder in Ibsens „Peer Gynt“) haben derartige Fälle eine so hervorragend künstlerische Beschreibung gefunden, dass ein weiteres Eingehen hierauf an dieser Stelle unnötig erscheint.

Eine andere wichtige Unterscheidung der Unwahrhaftigkeiten ergiebt eine Reflexion auf ihre Ausdrucksmittel. Eine gemeinsame (wenigstens für den Aeussernden und dem „Angeredeten“ [im allgemeinen Sinne]) gemeinsame Norm der Ausdrucksbewegung ist für das Unwahrhaftigsein so gut Voraussetzung wie für das Wahrhaftigsein. Zwei Leute, die verschiedene Sprachen reden, können sich wenigstens sprechend (wenn auch durch andere Ausdrucksmittel wie Blick, Mimik, Geste, Zeichnung etc.) so wenig die Unwahrheit sagen, als die Wahrheit. Soweit wäre die Sache einfach. Komplizierter wird die Frage, wenn wir an die vielen Abweichungen der lebendigen Sprache von der fingierten idealen Ausdrucksnorm denken. Die Unwahrhaftigkeit gewinnt hier ein neues Feld der Bethätigung. Mit der Entwickelung der Dialekte, dem verschiedenen Sinn der Wörter in verschiedenen Bezirken ist ein der Unwahrhaftigkeit besonders günstiger Zustand geschaffen. Dies geht aber noch weiter. Nicht nur die Landschaften weichen von jener halb fingierten, halb wirklichen Ausdrucksnorm ab. sondern alle Stände, Berufe, Vereine, Familien, endlich jede Freundschaft oder Ehe bilden auf dem Hintergrunde der allgemeinen Sprachnorm eine Anzahl ganz spezifischer Ausdrucksweisen in Wort und Geste aus. Jede Gruppe hat, kann man sagen, neben der allgemeinen Sprache noch eine Art Geheimsprache, die dem Neuling unverstanden bleibt. Durch diesen Zustand vermag sich der Unwahrhaftige oft und leicht bei Entdeckung seiner Unwahrhaftigkeit auf ein Missverständnis berufen. Er kann nun zu 2 oder mehreren Personen einen Satz sagen und wissen, dass er von allen verschieden aufgefasst wird. Er kann so reden, dass er Zweien von Dreien mit denselben Worten die Wahrheit, dem Dritten eine Unwahrheit sagt. Das be-

[1]) Eine besondere Bedeutung gewinnen diese Dinge für die Zeugenvernehmung im Strafprozess.

sondere Kunststück solcher Niedrigkeit besteht aber darin, dass der Ausdruck a, der für die Person P die Wahrheit giebt, für die Person P_1 auch einen logischen Sinn besitzt. Denn merkt P_1 das Fehlen eines solchen, so wird sie aufmerksam, dass hier ihr spezifisch unbekannte Ausdrucksnormen herrschen.

Ein weiterer Kunstgriff des Unwahrhaftigen besteht in der Reflexion über das, was er in dem Bewusstsein des Angeredeten vorfindet. Er frägt sich hier nicht, was sein geäusserter Satz für ein „Gattungsbewusstsein“ bedeuten würde, sondern was derselbe in der bestimmten konkreten Seele des Angeredeten bedeutet. Diese Unwahrhaftigkeit ist die gefährlichste und raffinierteste. Hier giebt der Redende gleichsam nur den Anstoss und wartet dann ruhig, bis bestimmte Assoziationen in der Seele des Angeredeten den gegebenen Satz zur Unwahrheit verarbeiten. Die Unwahrhaftigkeit stellt die Seele, in die sie hineinwill, noch in ihre Dienste. Der Unwahrhaftige sucht damit seine Schuld auf die andere Seele abzuwälzen. Er kann zu jedem Anderen, der diesen Status nicht besitzt, sagen: „Ich habe ja nur dies und jenes gesagt.“ So wenig aber ein Brandstifter sich entschuldigen könnte, er hätte ja nur den Funken in die Spreu geworfen, verbrannt hätten das Haus die Naturgesetze, so wenig kann sich Jener entschuldigen, der einen Satz in eine fremde Seele wirft und es den Assoziationsgesetzen überlässt, hieraus eine Unwahrheit zu produzieren. Die Strafjustiz hat diesen Fall mit Recht durch den Begriff des dolus eventualis vorgesehen. Der Begriff besagt, dass in manchen Fällen die Kenntnis der Wirkung einer Handlung im Thäter auch dann vorausgesetzt werden muss, wenn in dieser selbst das Moment der Absicht nicht gegeben ist. Ein solcher dolus eventualis existiert also auch für die Unwahrhaftigkeit. Eine andere Art liesse sich die „umgekehrte Ironie“ nennen. Wie die ironische Form dahin zielt, durch das Mittel der Betonung und Wortwahl eine ausgesprochene Unwahrheit auch als Unwahrheit zu bezeichnen, ihr also geradezu hierdurch den Charakter einer Unwahrheit zu nehmen, so erteilt dieselbe ironische Betonung auf eine subjektive Wahrheit angewandt, für den anderen Teil dieser den Charakter einer Unwahrheit. So giebt es viele Leute, welche sich in der Form der Ironie, des Scherzes und Witzes Dinge sagen, die sie genau so meinen, wie sie sie sagen, die Betonung, welche die Rede scheinbar als Unwahrheit zu erkennen geben soll, in Abzug gebracht. Für die Definition der Unwahrhaftigkeit und der Lüge sind diese Formen sehr wichtig.

Eine weitere wichtige Erkenntnis über die Natur der unwahrhaften Aeusserung giebt die Ueberlegung, dass es ja dem Redenden nur sehr selten auf die Ueberführung eines rein theoretischen Urteils in die fremde Seele ankommt, sondern weit mehr auf die Gefühle, welche dieses theoretische Urteil erregen soll. Wollen wir aber bestimmte Gefühle im Zuhörer erzeugen, so haben wir dazu kein anderes Mittel, als ihm solche Urteile und Vorstellungen zu geben, von denen wir erwarten, dass sie in ihm diese Gefühle erwecken. Wenn ich zu Jemanden „Haus“ sage, so geht in seiner Seele fast das Nämliche vor,

als in meiner, bevor ich es sagte. Urteile, Begriffe können wir eben durch das Mittel der Sprache vollkommen überliefern, während wir zur Ueberlieferung unserer Gefühle eigentlich immer zweier Ausdrucksmittel bedürfen. 1. Die Sprache zur Uebermittlung der Vorstellungen, Urteile etc. 2. Eben diese Vorstellungen und Urteile selbst zur Erwirkung von Gefühlen.

Aus dieser Thatsache ergeben sich aber für unser Problem weitgehende Konsequenzen. Denn die gleichen Vorstellungen und Urteile haben in verschiedenen Seelen sehr verschiedene Gefühle in Begleitschaft. Wenn ich daher ein Urteil z. B. über einen äusseren Gegenstand oder über einen Teil meines seelischen Geschehens wahrhaftig äussere, so ist mir zunächst nicht die mindeste Gewähr gegeben, dass ich mein Gefühl, das mit dem Urteil verbunden ist, mit äussere. Dasselbe Gefühl kann in der anderen Seele mit einem ganz anderen Urteil verbunden sein und ich muss, wenn ich dies Gefühl für sich in die andere Seele überführen will, ein ganz anderes Urteil äussern. Hierdurch erwächst aber eine schlimme Antithese. Will ich mein Urteil wahrheitsgemäss äussern, so muss ich es auf Kosten des an ihm haftenden Gefühls thun. Ich muss z. B. später mich entschuldigen: „dies habe ich zwar gesagt, habe es aber nicht so gemeint“. Will ich mein Gefühl in seiner Wirklichkeit in die andere Seele überführen, so darf ich nicht dies Urteil äussern, das ich für wahr halte. Frägt mich beispielsweise ein Melancholiker, dessen Lebensverhältnisse ich genau kenne, wieviel Hoffnung er wohl noch auf eine bestimmte, gute Zukunft haben dürfe, so frägt er mich doch im Grunde darnach: Ein wie starkes Hoffnungsgefühl ich hätte, wenn ich in seiner Lage wäre. Dies vermag ich nur zu sagen, indem ich Ueberlegungen über seine voraussichtliche Zukunft anstelle. Nun bin ich selber aber mehr Sanguiniker, mein Vorstellungsverlauf ist schneller und es erfolgt bezüglich der Assoziationen mehr eine Auslese der positiv betonten Vorstellungen aus den rein erfahrungsgemässen Möglichkeiten. Will ich nun dasselbe Hoffnungsgefühl in ihm erwecken, das in mir besteht, so muss ich hellere, freundlichere Bilder in seiner Seele erwecken, als es eventuell meine Ueberlegungen, die ich vorher anstellte, gestatten. Ich muss in dem Zukunftsbild das Sichere und Gute heraustreiben, das Unsichere und Ungünstige vernachlässigen und so ein Bild schaffen, das freilich subjektiv unwahr ist, aber doch die wahrheitsgemässe subjektive Gefühlsqualität und -quantität zur Begleitung hat.

So geschieht es auch in jeder vernünftigen Pädagogik, die nicht auf Aufklärerei fusst und gegen alle Funde der neueren Gefühlspsychologie vermeint, bestimmte Vorstellungsverhältnisse könnten für sich, gewissermassen auf dem Wege einer generatio aequivoca bestimmte Gefühle erzeugen. Die alte von Justus Möser in seinen „Patriotischen Phantasien“ in höchst geistreicher Weise in Schutz genommene Praxis der Mütter, ihre Kinder z. B. vor den Krallen der Katze abzuschrecken, indem sie diesen Haustieren schreckliche Eigenschaften, wie glühende Augen etc. andichten, verfährt nach derselben Methode. Freilich hat dieser Satz für die Pädagogik auch weniger bedeutungslose

Konsequenzen, die wir hier aber nicht weiter verfolgen können. Auch die Uebertreibungen des Festredners, die rhetorische Form des Pleonasmus und der Elipse, die unmöglich immer gesinnungstüchtige Pathetik des Kanzelredners, aller Pomp und Putz bei verschiedenen Kundgebungen findet hierdurch seine Berechtigung, soweit freilich nur, als der Aeussernde diese Gefühle wirklich besitzt, die er erregen will und nur in Anbetracht des Bewusstseinsstatus der Angeredeten die Ueberlieferung stärkerer und sinnlicherer Vorstellungen bedarf, als er sie zur Erregung der gleichen Gefühle in sich nötig hat[1]).

Ein Beispiel für die Umkehrung, d. h. für den Fall, wo durch Aeusserung theoretisch wahrer Sätze Gefühle im Angeredeten erzeugt werden sollen, welche der Redende nicht besitzt, die theoretische Wahrheit also ein Mittel ist zur Erzeugung falscher Gefühle, besteht darin, wenn der Aeussernde durch offenes Zugeben einer schlechten Handlung den Schein erregen will, als hätte sich ihm kein negatives Wertgefühl damit verbunden. Besonders bei Kindern findet sich diese sehr raffinierte Unwahrhaftigkeit häufig; auch bei Frauen ist sie vielfach im Schwange. So beruht beispielsweise die Diplomatie der Celimène in Molières Misanthrop auf dieser Form der Unwahrhaftigkeit.

Aehnlich steht es, wenn ein Nietzsche einmal von sich sagt: „Ich bin ein Denker, der sich selbst widerlegt hat.“ Hier soll nicht das Geständnis gemacht werden, dass Nietzsche unlogisch gedacht hat, sondern es soll hingestellt werden, als verbände Nietzsche mit dem Gedanken des logisch Richtigen überhaupt kein Wertgefühl. Mit dem sogenannten „offenen Geständnis“ hat diese Form nicht die geringste Verwandtschaft, indem sie, weit entfernt aus Reue hervorzugehen, im Gegenteil durch die Einbildung unbedingter Sieghaftigkeit der Persönlichkeit einen Angriff auf die Norm selbst bedeutet. Auch in dieser Form ist das, was gesagt wird, theoretisch wahr, auch subjektiv wahr, ohne dass hierdurch der Charakter der Unwahrhaftigkeit verschwände.

Eine weitere interessante Form ist die sog. „Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst“. Dieser merkwürdige Begriff scheint zunächst in sich selbst widerspruchsvoll. Denn zwei Urteile über denselben Gegenstand in dem Bewusstsein desjenigen, der unwahrhaftig ist, von denen das eine für wahr gehalten, das andere nicht für wahr gehalten wird und von denen das letztere geäussert wird, erscheint doch als Vorbedingung aller Unwahrhaftigkeit. Wie aber kann sich ein und dasselbe Subjekt überhaupt Etwas äussern, da doch das Aeussernde schon in ihm ist? Und wie kann es, wenn es sich auch Etwas äussern könnte, sich ein Urteil äussern, das ihm subjektiv wahr erscheinen soll, trotzdem es weiss, dass es subjektiv unwahr ist? Es sind doch nicht zwei Subjekte in dem Einen eingeschlossen, von denen das eine gegen das andere unwahrhaftig ist. Diese Antithese ist aber blosser Schein. Denn erstens kann ein Subjekt thatsächlich sich selbst gegenüber Etwas äussern und zweitens hatten wir von vorn herein die Aeusserung nicht zum wesentlichen

[1]) Auch die auf Kontrast beruhende Unwahrhaftigkeit hat hierin ihr Motiv. Eine stark von der Wahrheit abweichende Aeusserung hat leicht zur Folge, dass der Angeredete im entgegengesetzten Sinne übers Ziel schliesst.

Merkmal des Unwahrhaftigseins gemacht. Nennen wir die erste Form die äussere Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst, die zweite die innere Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst. Dass ein und dasselbe Subjekt Unwahres sich selbst äussern könne wird klar, wenn man bedenkt, dass ein Individuum die Körperbewegungen, Gesten, Reden, die es auf Grund unwahrer Vorstellungen resp. Urteile äussert, ja selbst mit Gesicht, Gehör, Muskel- und Gelenkempfindung wahrnehmen kann. Und hierbei begiebt sich nun das Wunderliche, dass es mit derselben logischen Rechtmässigkeit von seinen derartig wahrgenommenen Aeusserungen auf ein dahinter liegendes ihnen nach gemeiner Norm korrelates Seelisches zurückschliesst, als wenn ihm diese Wahrnehmungen an Anderen gegeben gewesen wären. Dazu tritt das bekannte psychologische Gesetz in Kraft, nach dem unsere eigenen Ausdrucksbewegungen vertiefend und verstärkend auf ihre seelischen Ursachen zurückwirken. Wenn wir auch nicht traurig sind, weil wir weinen und nicht lustig, weil wir lachen, wie jener ganz wunderliche Psycholog einmal behauptet hat, so werden wir doch durch das Weinen trauriger, durch das Lachen lustiger. Kinder weinen sich in einen Schmerz hinein, ihr eigenes Weinen bemitleidend, sowie sich (als Beispiel für den ersten Fall) die Leute in einen „Zorn hineinreden“, „sich einreden“, dass dies und jenes sei etc. Gegen Empfindungs- und Wahrnehmungsurteile vermag hier freilich auch das durch Ausdrucksbewegungen fortwährend gestärkte und vertiefte unwahre Urteil nicht recht aufzukommen, wenngleich auch dies in einigen Fällen vorkommen mag. So sehen wir z. B. Peer Gynt auf einen Baum losschlagen in der Einbildung, es sei ein gepanzerter Ritter. Anders, wo es sich um Urteile über reproduzierte Vorstellungen handelt; an dieser weicheren und unbestimmteren Masse findet das falsche Urteil leichtere Angriffspunkte. In diesem Sinne sagt Nietzsche einmal: „Mein Stolz sprach zu meinem Gedächtnis: das kann ich nicht gethan haben; also gab das Gedächtnis nach.“ Aber nicht nur bei Individuen, bei ganzen Völkern und ihrer Geschichtsschreibung finden wir solche Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst; man denke beispielsweise an den Inhalt der französischen Geschichtsbücher für Schulkinder, sowie an die verschiedenen kirchlichen Fälschungen. Aber auch ohne alle Ausdrucksbewegungen ist die Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst eine Thatsache, obgleich bei ihrer Konstatierung die grösste Vorsicht von nöten ist. Denn vielfach beruht die Annahme einer solchen auf Täuschung. Der Schluss auf gewöhnliche Unwahrhaftigkeit oder auch Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst innerer und äusserer Form ist viel seltener gerechtfertigt, als er gezogen wird. Denn dass *A* ein einem früheren Urteil entgegengesetztes fällt, genügt ja nicht, sie zu konstatieren. Er kann das erste Urteil vergessen haben oder sich besser belehrt glauben. Die innere Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst scheint die gleichzeitige Annahme kontradiktorischer Urteile zu fordern. Diese aber widerspricht dem Naturgesetze des Denkens vom Satz des Widerspruchs. Eine gleichzeitige Annahme zweier kontradiktorisch entgegengesetzter Urteile über denselben Gegenstand wäre aber eine Anforderung, der auch die zu Andern geäusserte Unwahrhaftigkeit nicht

entsprechen würde. Das wahre Urteil ist in dem Aeussernden auch hier nicht mit dem falschen im Bewusstsein. Es ist nur potentiell in der Seele vorhanden, während (wenigstens während der Aeusserung) das Bewusstsein völlig vom falschen erfüllt ist. So ist es auch zu verstehen, dass der Unwahrhaftige, ehe er an die Aeusserung herantritt, zuerst das falsche Urteil durch oftmaliges Denken und durch Verbinden desselben mit wirklichen Thatsachen erst eine gewisse Festigkeit gewinnen lässt, wodurch für den Augenblick eine Zurückdrängung des wahren Urteils erfolgt. Durch eben diese Möglichkeit eines zeitweisen Zurückdrängens des wahren Urteils und ein durch Verbindung mit gewissen als wahr angenommenen Urteilen Bodengewinnenlassens des falschen Urteils wird auch die „innere Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst" möglich. Freilich darf diese Verbindung nie eine endgültige sein; sie darf nur ein seelisches mühseliges Artefakt sein, das jeden Augenblick durch Auftauchen des wahren Urteils gesprengt werden kann. Diese Verbindungsthätigkeit eines falschen mit wahren Urteilen, während das wahre Urteil dispositionell vorhanden ist und zeitweise an das Bewusstsein andrängt, ohne jedoch das seelische Artefakt sofort sprengen zu können, diese ist es recht eigentlich, welche wir „inneres Unwahrhaftigsein gegen sich selbst" nennen. Die Thätigkeit kann, immer wieder begonnen und gegen das objektiv für richtig gehaltene Urteil durchgeführt, zu einem völligen Zurückdrängen dieses Urteils führen und ist dieser Prozess eben nur durch seinen Thätigkeitscharakter von dem „Vergessen", durch das positive Nichtaufkommenlassen eines bestimmten Urteils von dem gleichfalls thätigen „Aendern seiner Ueberzeugung" zu unterscheiden. Die Rolle, welche dieses innere Unwahrhaftigsein gegen sich selbst spielt, ist auf allen Gebieten menschlichen Thuns eine geradezu unermessliche. Sie ist verschieden gross, je nach den Charakteren der Gedächtnisvorgänge der einzelnen Individuen. Wo die Tendenz obwiegt, mehr negativ gefühlsbetonte Vorstellungen durch Erinnerung herbeizuziehen (d. h. bei dem mehr „pessimistischen" Charakter), ist sie grösser, wo die entgegengesetzte Tendenz vorwiegt (bei dem „optimistischen" Charakter), kleiner. Denn, was dort die Thätigkeit leisten muss, wird hier durch das nach positiv betonten Vorstellungen tendierende Gedächtnis bereits geleistet. Dieser Satz muss bei der sittlichen Beurteilung des Phänomens wohl in Betracht gezogen werden. Der Optimist hat es leicht, wahr gegen sich selbst zu sein, da ihm ja nur seine guten Erfahrungen (so zu sagen) „einfallen", und durch die blosse Mechanik der Vorstellungsprozesse (spezifisch durch Assimilation der reproduktiven Vorstellungen) in „schönerem" Lichte erscheinen. Die Selektion aller Bewusstseinserfahrung zur gedächtnismässigen Aufstapelung kann eben rein unwillkürlich die positiv betonten Inhalte treffen. Die Geschichte ist hier das Vernünftige, das Unvernünftige „blosser Schein". Nur bei gleichen Gedächtnistypen kann das Mehr oder Minder der Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst ernstlich zur sittlichen Beurteilung in Betracht kommen.

Gehen wir nun zu einer weiteren Vorführung der allgemeinen Bedingungen der unwahrhaftigen Aeusserung innerhalb der Menschen

über. Eine dieser Bedingungen haben wir bereits genannt: Eine feste Ausdrucksnorm unter Menschen. Eine weitere ist die Gleichheit der logischen Gesetze, sowie die relative Gleichheit der wahrnehmbaren Welt, als der äusseren und der inneren. Die Notwendigkeit dieser Bedingungen erhellt sofort; denn jede Verständigung, also auch jede Unwahrhaftigkeit, wäre ohne sie unmöglich. Eine weiter hinzutretende Bedingung ist aber die Differenz der Lust-, Unlust-, Wert- und Unwertgefühle bei verschiedenen Individuen, verschiedenen Gruppen etc. gleichen Vorstellungen gegenüber, sowie dieselbe Differenz bei einem Individuum und einer Gruppe zu verschiedenen Zeiten. Eine weitere Bedingung besteht in der spontanen Phantasiethätigkeit, welche es ermöglicht, unwahre Urteile zu sagen. Die letzte Bedingung besteht in dem Fehlen sittlicher Motive, die Unwahrhaftigkeit zu unterdrücken. Betrachten wir nun die Bedingung der Differenz von Lust-, Unlust-, Wert- und Unwertgefühlen unter den Menschen. Dass sie eine Bedingung der Unwahrhaftigkeit ist, wird sofort klar, wenn wir bedenken, dass es ja gar keinen Sinn hätte, unwahrhaftig zu sein, wenn wir dieselben Dinge zu jeder Zeit auch gleich schätzten. Wäre Diebstahl für jeden gut, so könnte Jeder von seinem Diebstahl erzählen, wäre er für Jeden zu jeder Zeit schlecht, so würde Keiner stehlen. Nur weil er Einigen und meist nur in gewissem Momente gut erscheint, für die Meisten aber zu jeder Zeit böse ist, werden die Ersten ihn verbergen und gefragt, ein Anderes an die räumlich-zeitliche Stelle setzen, wo er sich befindet. Unter einer Diebsgesellschaft ist man ebenso wahrhaftig, als in irgend einem Tugendbund. Denn dort wie da herrschen die gleichen Wertungsweisen der Dinge. Der jeweilige I n h a l t der Normen entscheidet also nie über Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit. Nur der rein formale Charakter der Gleichheit und Ungleichheit. Soviel psychologische Wahrscheinlichkeit besteht, dass der sittlich Tüchtigste, in eine gemeine Umgebung gezwungen, unwahrhaftig wird, soviel besteht auch, dass der sittlich Schlechteste wahrhaftig wird, wenn er unter Gleichgesinnten weilt. Die Anzahl der verschiedenen Wertnormen unter Menschen ist aber für das Mass der Ausbreitung der unwahrhaftigen Aeusserung keineswegs allein bestimmend. Bestimmend in weit höherem Grade wird vielmehr hierfür die jeweilig festere, jeweilig weniger feste Geschlossenheit der Gruppen, welche unter einer bestimmten Wertnorm stehen. So können mehrere verschiedenen Wertnormen, auf fest geschlossene Gruppen verteilt, der Wahrhaftigkeit günstiger sein, als weniger verschiedene Wertnormen, wenn diese innerhalb von Gruppen bestehen, die fortwährend mit einander in Wechselwirkung stehen. Der günstigste Zustand für die Unwahrhaftigkeit aber ist eine fortwährende Vermischung der Gruppen mit verschiedenen Wertnormen, wie sie beispielsweise die Aufhebung der Ständeunterschiede und die weniger oder mehr realisierte Idee eines Rechtsstaates mit sich gebracht hat. So fördert das Eingehen verwandtschaftlicher Beziehungen zwischen Adel und Bürgertum durch Ehe z. B. die Ausbreitung der Unwahrhaftigkeit in ganz hervorragender Weise. Erst mit der Annäherung an einen ideal fingierten Endpunkt dieses Prozesses, an dem

sich die Verschiedenheit der Wertnormen allmählich ausgeglichen hätten, wäre ein Zurückgehen der Unwahrhaftigkeit zu erwarten. Wäre die ethische Aufgabe der Menschheit erledigt und hätten alle Menschen dieselben und inhaltlich richtigen Wertnormen, so wäre auch volle Wahrhaftigkeit vorhanden. Aber genau so wäre diese vorhanden, wenn die Menschheit völlig in die sittliche Unkultur zurücksänke, z. B. zum bellum omnium contra omnes des Hobbes. Denn bei einer völligen Disparatheit dessen, was allen Einzelnen in jedem Momente gut erschiene, hätte die Unwahrhaftigkeit keinen Zweck mehr. Wenn *A* die politische Anschauung seines Vorgesetzten bethätigt, um sich bei ihm in Gunst zu bringen, so hat diese Heuchelei nur einen Zweck, wenn es einigermassen gewiss ist, anzunehmen, dass der Vorgesetzte auch morgen und übermorgen diese Gesinnung besitzt. Oder würden alle Menschen zu gleicher Zeit Verschiedenes für gut und schlecht halten, so wüsste der Unwahrhaftige einfach nicht, was er sagen soll, um sich in Gunst zu setzen. Von Negern und anderen wenig kultivierten Völkern ist es bekannt, dass sie dem Europäer, der ihnen Etwas sagt, Alles zugeben, auch wenn er in verschiedenen Zeiten das Entgegengesetzte behauptet oder wenn verschiedene Europäer das Verschiedene behaupten. Geäusserte Unwahrhaftigkeit findet sich immer nur im Zustand relativ fester Abhängigkeitsverhältnisse. Ob diese Abhängigkeitsverhältnisse durch eine höhere Sittlichkeit oder durch Anarchie durchbrochen werden, ist ganz gleich: Immer wächst damit die Wahrhaftigkeit. Wenn der Sohn mit dem Vater eines Sinnes ist, sagt er ihm Wahres; aber er sagt ihm nicht minder Wahres, wenn er sich Nichts an ihn kehrt. Es ist ein gewaltiger Unterschied in den sittlichen Stimmungen, ob Einer sagt: „dem will ich jetzt einmal die Wahrheit sagen!", oder ob Einer dies durchführt, weil es selbsverständlich ist. Somit findet sich Unwahrhaftigkeit immer im sittlichen Kampfzustand der Menschheit.

So ergeben sich auch zwei ganz verschiedene Typen der Wahrhaftigkeitsforderung, von denen die erste völlig individualistischer, die zweite dagegen universalistischer Natur ist. Die erste lautet: Sage immer die Wahrheit, ganz gleich, was ihr Inhalt ist. Denn Unwahrhaftigkeit ist ein Bekenntnis der Schwäche und Machtlosigkeit (z. B. Nietzsche). Die zweite legt ihren Nachdruck auf den Inhalt des Thuns und meint: Thue nur das, was Du auch wahrhaftig bekennen kannst! Ist dort die Wahrhaftigkeit Selbstzweck, so erscheint sie im letzteren Falle mehr als Symptom des Guten resp. die Unwahrhaftigkeit als Symptom des Bösen, als selbst als Böses. Ist im ersten Falle auch die „cynische Offenheit" in die Forderung eingeschlossen, so ist im zweiten Falle auf den wertvollen oder wertlosen Inhalt der Wahrheit der Hauptnachdruck gelegt. Wenn Jemand der Wahrheit gemäss sagt: Ich habe einen Mord begangen, so macht nach der letzten Meinung diese wahrhaftige Aeusserung ihn nicht besser, als wenn er es nicht gesagt hätte. Nur wenn es ein „reuevolles Geständnis" ist zum Zweck einer auch öffentlichen Aufsichnahme der Schuld macht es ihn besser. Hier liegt aber der Nachdruck nicht auf der Wahrhaftigkeit, sondern ihrem Motiv, der Reue, vorausgesetzt, dass man nicht

das reine Zweckmässigkeitsmoment der Bestrafbarkeit eines Solchen, der seine Handlung eingesteht, und die Ueberhebung des Richters resp. Anklägers, eine lange Kette von Beweisen zum Zwecke der Ueberführung zu geben, als ein sittliches Moment ansieht. Denn wahrhaftig hätte er ja auch unter Mordbrennern sein können, nur dass hier vielleicht Prahlerei das Motiv seiner Wahrhaftigkeit hätte sein können. Ja, die Reue hätte ihn gerade hier vielleicht zur Unwahrhaftigkeit veranlassen können, weil er von diesen Menschen auch nicht einmal hätte gelobt sein wollen (ein Fall, den, allgemein gedacht, die Erfahrung vielfach bestätigt). In solcher Weise ist also in allen Fällen streng zu scheiden, ob das Motiv einer wahrhaftigen Aeusserung oder diese selbst ethisch geschätzt wird. Wir werden später auf diesen Umstand noch ausführlicher zu reden kommen. Aber soviel ist jetzt schon gewiss. Jede geäusserte Wahrhaftigkeit kann eine böse und gute Gesinnung gleichmässig zum Inhalt haben, wenngleich es nötig ist, dass sie in irgend einem Grade „Gesinnung" zum Inhalt habe; sie kann hierbei noch aus sittlich ganz verschiedenartigen Motiven geäussert worden sein, worunter freilich auch dieses ist, dass sie um ihrer selbst willen geäussert ward. Wie sich die Ethik zu diesem letzteren Motive zu stellen hat, werden wir später hier noch aufzeigen.

Bei unserer Untersuchung der allgemeinsten sozialen und politischrechtlichen Bedingungen der Unwahrhaftigkeit waren wir zu dem Satze gelangt, dass eine relative Festigkeit der Abhängigkeitsverhältnisse die günstigsten Bedingungen zur Unwahrhaftigkeit darstelle. Mit dieser Frage im engsten Zusammenhang steht die Frage nach der sozialisierenden und zerstreuenden Kraft der Unwahrhaftigkeit. Auch diese Frage ist keineswegs so einfach, als sie zuweilen in der philosophischen Litteratur gehalten wurde. Der Unwahrhaftigkeit wird gewöhnlich nur eine isolierende und zerstreuende Kraft zugesprochen. In diesem Sinne aber ist der Satz durchaus unrichtig, wenn man unter „sozialisierender Kraft" nicht gleich alle Menschen sozialisierend versteht. Dagegen ist er beschränkt richtig. Worin besteht nun diese Beschränkung? Darüber kann nun kein Zweifel sein: Indem der Unwahrhaftige redet, verschafft er, soweit dies an ihm gelegen und soweit er es auf Grund wirklich objektiver richtiger Kenntnisse vermag (was keineswegs immer, sondern vielleicht nicht einmal das Gros der Fälle ist), denjenigen, die er also belügt, eine falsche Ansicht über gewisse Dinge und Zustände und fügt so ein trennendes Moment zwischen Diese und Jene, welche diese Dinge und Zustände kennen, aber auch nur dann, wenn thatsächlich solche, die Sache Kennende, vorhanden sind. Sind diese nicht vorhanden (oder solche, welche es zu sein glauben), so hat seine Unwahrhaftigkeit keine zerstreuende Kraft. Denn wer an Menschen einen Vorgang berichtete, der thatsächlich nicht wirklich gewesen ist, obgleich er dies wider sein Wissen behauptete, vermag, wenn niemand in der Lage ist, die Frage nach dem Vorgang zu prüfen und zu beantworten, auch keinen Unfrieden zwischen ihnen anzustiften. Soweit sich mithin das Verbot der Unwahrhaftigkeit nur auf soziale Gründe beruft, kann es nicht alle Unwahrhaftig-

keit, sondern diese nur mit Ausnahme der bezeichneten verbieten. Freilich können diejenigen, gegen die er sich äussert, seine Aeusserung glauben und nicht glauben und so sich in irgend einem Grade zerwerfen, was aber nicht minder möglich ist, wenn er wahrhaftig war. Im anderen Falle schafft er dagegen wirklich verschiedene Erkenntnisbedingungen und hierdurch verschiedene Bedingungen des Handelns der Menschen. Besonders tritt diese antisoziale Kraft der Unwahrhaftigkeit hervor in der Form der „Verleumdung". Hier wird der Verleumdete von denjenigen getrennt, bei denen er verleumdet wurde. Aber die „Verleumdung" ist keineswegs die einzige Art der ihr übergeordneten Unwahrhaftigkeit, nämlich der „Unwahrhaftigkeit gegen Menschen über Menschen". Denn die andere und gerade sozialisierende Art solcher Unwahrhaftigkeit ist die sog. „Kuppelei" aller Arten. Sie bringt Menschen gerade durch das Aufdringen einseitiger oder doppelseitiger, falscher Ansichten über ihre Personen zusammen. Solcher Art von Kuppelei giebt es in den einfachen Verhältnissen der Individuen aus dem Volke so gut wie bei grossen diplomatischen Zugriffen. In anderem Sinne bethätigt die Unwahrhaftigkeit eine sozialisierende Kraft in den Fällen, wo Mehrere gemeinsam unwahr sind. Zu ihren sonstigen gemeinsamen Interessen wächst hier noch Eines hinzu, nämlich die Unwahrhaftigkeit zu erhalten nach Aussen hin. Ja, es ereignet sich, dass alle gemeinsamen Interessen bis auf eben dieses, nämlich die Unwahrhaftigkeit zu erhalten, schwinden, und so die Unwahrhaftigkeit nicht nur eine, sondern die einzige zusammenhaltende Kraft ist. Wenn eine Familie, als sie noch gemeinsame Interessen hatte, der Aussenwelt eine Unwahrhaftigkeit äusserte, und sie zerwirft sich später, d. h. es schwinden die gemeinsamen Interessen, welche das Motiv auch zur gemeinsamen Unwahrhaftigkeit waren, so kann sie durch die Unwahrhaftigkeit noch zusammengehalten werden, wenn sonst alle Bande zerrissen sind. Eine Unterabteilung ist hier die sog. „konventionelle Lüge", welcher Begriff freilich in den meisten Fällen zu weit ausgedehnt wird. So ist es ganz falsch, gewisse Formen der Höflichkeit, wie Anredeformen etc., diesem Begriffe einzuordnen, da es sich hier meist nur um allgemein angenommene *Ausdrucksmittel* handelt. Derartige Formen mögen Unwahrhaftigkeiten einmal *gewesen* sein; durch ihre allgemeine Verbreitung werden sie aber auch allgemein durchschaut, so dass sie zuletzt blosse Formeln der Sprache werden, die freilich wieder dazu dienen müssen, Unwahrhaftiges auszudrücken. Z. B. glaubte ich nicht, dass, wer mich in einem Briefe „geehrter Herr" anredet, mich ehren wolle; er wollte mich dies auch nicht glauben machen. Redet er mich aber in einem weiteren Briefe nicht mehr „geehrter Herr" an, so glaube ich nicht nur nicht, dass er mich jetzt nicht mehr „ehrt", sondern dass er mich für einen Menschen hält, der so zu verachten ist, dass man die gewöhnlichste Formel der Höflichkeit ihm gegenüber ausser Acht lässt. So wissen wir ebenso genau, dass gewisse Formeln weniger ausdrücken, als sie besagen, als wir wissen, dass ihr Unterlassen mehr ausdrückt, als es besagt. Die

„konventionelle Lüge", richtig erfasst, ist anderer Art. Sie ist nur eine Art des allgemeinen, merkwürdigen Phänomens, dass die gesellschaftliche Sittlichkeit immer höher zu stehen scheint, ich sage *scheint*, als die aller Einzelnen, welche die Gesellschaft zusammensetzen. Es zeigt sich hier das äusserst wunderliche Phänomen, dass eine sehr grosse Kluft zwischen einem gegenseitigen Wissen von sich und einer gegenseitigen sprachlichen Ueberlieferung dieses Wissens besteht. Bedenkt man, dass die Sprache nur Mittel ist zum Zwecke des Gedankenaustausches, so kann man dieses Phänomen schlechterdings nicht begreifen. Denn wenn zwei Menschen in einem Momente genau wissen, was sie eben jetzt denken, so kann das Aussprechen dessen (wenn man die Sprache als blosses Mittel der Gedankenüberlieferung auffasst) zu diesem Wissen nichts hinzu- und wegnehmen. Die Sprache muss also doch noch etwas Anderes sein, als ein solches Mittel. Dieses Andere aber möchten wir ihre Kraft der Fixierung des Gedankens nennen, die, wenn auch nicht so gross wie jene der Schrift, dennoch vorhanden ist. Die Wahrnehmung der gesprochenen Worte mag für *mich* kein besserer Beweis dafür sein, dass Jener eben dies dachte, als der psychologische Schluss, dass er dies gedacht habe. Für Andere dagegen, denen ich den Gedanken dessen mitteilen will, ist die Mitteilung, er habe dies *gesagt*, immer ein besserer Beweis, dass er dies gedacht hat, als die Aufzählung aller meiner Gründe dafür, dass er dies, ohne es zu äussern, gedacht habe. Dem assertorischen Urteil ist auch hier ein grösserer Grad der Gewissheit eigen, als dem apodiktischen. S. hierzu *Sigwart* Logik I, 6 S. 238. Die „konventionelle Lüge" beruht auf einem stillschweigenden Vertrag, gewisse Dinge anders hinzustellen als sie sind. Alle Mitglieder haben eine bestimmte objektive Ueberzeugung und wissen dies von einander oder glauben es wenigstens zu wissen, äussern aber doch auch *gegeneinander* eine andere, falsche Ueberzeugung. Dieses äusserst merkwürdige Phänomen kann nur darin seine Erklärung finden, dass Alle, die solches thun, um die Gunst eines gewissen Subjekts in Konkurrenz stehen. Sie wollen eigentlich dieses Subjekt belügen, wozu ihnen das Belügen ihrer Gruppenmitglieder, welche diesem Subjekte die Aeusserung überbringen könnte, als *Mittel* dient. Dieses Subjekt kann eine bestimmte Person, eine engere Gruppe, von welcher die erste abhängt, aber auch die Gesamtheit derer sein, welche sich ausserhalb der Gruppe befinden. Jeder, der in solchen Gruppen die Wahrheit sagt, isoliert sich eben damit gegen alle Gruppenmitglieder. Geht diese sog. „konventionelle Lüge" auf die Handlungen der Gesellschaften selber, so vermag sie unter Umständen ein höheres sittliches Niveau darzustellen, als wenn sie nicht vorhanden ist. Es vermag sich durch sie dann doch wenigstens die Anerkennung eines sittlichen Ideals zu äussern, die (die gleich unsittlichen Handlungen in einer anderen Gruppe angenommen) bei einer offenen Aeusserung hierüber in einer anderen Gruppe fehlt. Als Beispiele hierfür möge z. B. der Gegensatz unserer modernen höheren Gesellschaft, wo die sog. „konventionelle Lüge" stark im Schwange ist, mit der cynischen und in

dem angegebenen Punkte sehr offenen Gesellschaft am Hofe Ludwig XV., XVI gelten.

Eine andere Kraft, die der Unwahrhaftigkeit eignet, gewissermassen ohne allen menschlichen Willensimpulsen hierzu, ist die der Ausbreitung. Und zwar in doppeltem Sinne: Innerhalb des Bewusstseins der Einzelnen, denen sie geäussert wurde und innerhalb der Gesellschaft, wo sie der Eine zum Andern trägt. Der durch den Unwahrhaftigen in des Andern Seele hervorgerufene Gedanke greift notwendig um sich, da er sich dem logischen Zusammenhange stets einzufügen sucht. Ja, in den meisten Fällen ist dies nicht nötig, da der Unwahrhaftige bereits einen logischen Zusammenhang überliefert; denn sonst würde ihm ja von vornherein nicht geglaubt. Dadurch wird der Betreffende auch über andere Gegenstände und Fragen, soweit dies der Unwahrhaftige vermag, in Irrtum geführt[1]). Ebenso werden Andere durch den Ersten, dem das Unwahrhaftige geäussert wurde, dadurch in Irrtum geführt, dass dieser das Geäusserte mitteilt, wobei sich in jenen einzelnen Seelen das Umsichgreifen der unwahrhaftigen Aeusserung wiederholt. Vermehrt so einerseits dieser Umstand die fortzeugende Kraft der Unwahrhaftigkeit, so giebt er doch andrerseits wieder die Gelegenheit der Entdeckung der Unwahrhaftigkeit. Denn so wie der logische Inhalt der unwahrhaftigen Aeusserung auf ein für objektiv richtig gehaltenes Urteil in diesen Seelen trifft, stellt sich auch sofort das Misstrauen und die nähere Untersuchung des Thatbestandes ein, wobei dann meist auch viele blos irrtümliche Aeusserungen für Unwahrhaftigkeiten gehalten werden. Dennoch wird die Unwahrheit des Unwahrhaftigen, abgesehen von der etwaigen Kenntnis seines Charakters von seiten des Belogenen, immer leichter für die Anderen ans Licht treten, als die Unwahrheit des Irrenden. Denn der Unwahrhaftige hat bei seiner Aeusserung immer nur eine ganz bestimmte Seite jenes wirklich stattgehabten Vorganges, nämlich diejenige, auf deren Fälschung es ihm ankommt, im Auge und erfindet kausale Vorder- und Hinterglieder meist nur zu dieser Seite, während er für andere Seiten des Vorgangs keine erfindet resp. die wirklichen Kausalglieder, in denen andere Seiten des Vorgangs einbezogen sind, äussert. An die notwendige Zusammengehörigkeit dieser Seiten des Vorgangs denkt er selten auf Grund seines blos diskursiven Denkens. Der irrtümlich Aeussernde ist dieses Zurückdrängens der Wahrheit überhoben. Somit wird der Ausbreitungskraft eines objektiv unwahren geäusserten Urteils, nämlich der geäusserte Irrtum, leichter die Seelen in weitere Unwahrheit verstricken, als die Unwahrhaftigkeit.

Ein neues Problem bezüglich der Unwahrhaftigkeit thut sich vor uns auf, wenn wir fragen, wie der Unwahrhaftige seinen Zweck, den Andern in Irrtum zu führen, zu erreichen pflegt. Es braucht dies nämlich keineswegs nur dadurch geschehen, dass eine Thatsache gefälscht oder eine andere erfundene Thatsache an deren Stelle gesetzt wird,

[1]) Freilich, dies ist immer wieder zu betonen, erfolgt das gleiche Resultat bei irrtümlichen Aeusserungen, ist also der Unwahrhaftigkeit nicht wesentlich.

vielmehr kann dies auch durch eine blosse Anordnung der Thatsachen erreicht werden. Was geäussert wurde, kann Alles „wahr“ sein, nicht bloss objektiv, sondern auch subjektiv, auf den Kopf des Unwahrhaftigen bezogen, ohne dass Absicht und Erfolg der Unwahrhaftigkeit zu fehlen braucht. Auch hier zeigt sich die Zweischneidigkeit des schon einmal kritisierten Satzes: „Was du sagst, muss wahr sein; aber du musst nicht Alles sagen, was du für wahr hältst.“ Wer nach diesem Satze handelte, hätte noch sehr weitgehende Möglichkeiten, unwahrhaftig zu sein. So reden wir mit Recht tadelnd von Einem, der eine „Thatsache unterdrückt“ oder von Einem, der uns „nur die halbe Wahrheit“ sagt. Thatsachen können nämlich sehr leicht so angeordnet werden, dass der sie Auffassende nach logischem Gesetze einen ganz bestimmten Schluss daraus ziehen muss, einen Schluss, der falsch ist, ohne dass die mitgeteilten Urteile über die Thatsachen aufhörten, subjektiv und objektiv wahr zu sein. Es ist ein bekannter Trick des Verbrechers, vor Gericht durch Anordnung der ihm vorgehaltenen Thatsachen der Sache ein neues Licht zu geben. Die Anordnung, welche den „Anderen“ zu einem falschen Schlusse verleitet, kann sehr verschiedenartig sein. Greifen wir zwei Typen heraus, den Typus des „Zusammendrängens“ von Mitteilungen über Handlungen, welche Vorzüge der Gesinnung beweisen sollen, und den Typus des zeitlichen „Auseinanderlegens der Mitteilungen von Handlungen“, welche den Fehler der Gesinnung beweisen. Die Mitteilungen über „gute“ Handlungen erfolgen rasch, das Geständnis meist langsam, auch da, wo nicht Furcht ein „Stocken“ verursacht. Es giebt auch Leute, die eine Anzahl geistreicher Reden, die sie im Laufe der Jahre allmählich geprägt haben, jedermann gegenüber alle zusammen äussern, was den Schein von grosser Geistigkeit erregt. Dieselben pflegen ihre Mitteilungen über böse Handlungen, die zu machen sie gezwungen sind, auf eine längere Zeit zu verteilen, nach dem Volksmund „esslöffelweise“ einzugeben. Am meisten aber findet sich diese Art der Unwahrhaftigkeit bei Leuten, die leidenschaftlich den Andern zu einer Ansicht bringen wollen, wobei aber zugleich die Thatsachen nicht gefälscht werden können, weil sie allgemein bekannt sind, so z. B. vor allem bei Journalisten und Politikern. Je klarer, nüchterner, objektiver diese Leute denken, desto schwieriger ist es für sie in ihrer Stellung, die ihnen Kundgebungen innerhalb der Parteizwecke vorschreibt, wahrhaftig zu bleiben. Der innerlich leidenschaftliche Politiker hat es hierbei noch besser; dieser sieht nämlich meistens die seinen Parteizwecken entgegengesetzten Thatsachen nicht; er äussert darum die für seine Ansicht sprechenden Thatsachen wahrhaftig, welche Wahrhaftigkeit er aber nur seiner glücklichen Blindheit verdankt. Viel schlimmer steht es um den nüchternen, objektiven Kopf, den nicht von vorn herein ein leidenschaftlicher Wille gewisse Thatsachen in den Kopf treibt, der vielmehr die Vorgänge in besonnener Ruhe auf sich wirken lässt. Er sieht in seiner ruhigen Art auch die Gegengründe; sind diese nun doch nicht stark genug, ihn aus der Partei auszutreten zu veranlassen, so bleibt ihm, wenn er nicht gegen seine eigenen Zwecke sich stellen und d. h. hier immer die

Zwecke anderer Parteirichtungen fördern will, nichts übrig, als die Politik entweder aufzugeben oder aber unwahrhaftig zu sein. So kann man sagen, dass ein Kopf, je besonnener er ist, um so weniger in der Politik arbeiten kann, wenn er nicht unwahrhaftig werden will[1]). Grosse Gelehrte, deren Arbeitsmethode auch die Gegengründe zu prüfen pflegt, sind darum meist entweder schlechte oder unwahrhaftige Politiker. Die Hegelsche Philosophie hat (freilich ohne Absicht) dem politischen Denken gewissermassen eine universalphilosophische Rechtfertigung erteilt und dies mit dem Satze in der Einleitung der Rechtsphilosophie: „Alles Sein ist vernünftig und Alles, was vernünftig ist, ist“. In diesen Begriffen des „Seins“ und des „Vernünftigen“ waren grosse Formen gegeben, in die später der Reaktionär und der Revolutionär gleichermassen, ihre geistigen Inhalte einfüllen konnten. Was dieser oder jener Partei (gemäss ihrer Anschauung) nicht „vernünftig“ schien, dies war auch sofort keine „echte“ Thatsache mehr, dies konnte billiger Weise „unterdrückt“ werden. Von diesem Unterdrücken der Thatsachen leben ja die politischen Parteien. Diese Thatsachen können in gleicher Weise solche der jeweiligen Gegenwart und der Geschichte sein. So könnte man die Hegelsche Philosophie mit einigem Rechte eine kosmische Politik nennen. Die Grösse und Wucht dieses Gedankens ist bewundernswert. Dies kann selbst Jener nicht leugnen, der weiss, dass die wissenschaftliche Entwickelung seit Hegel so gewaltige, ja drohende „Seinskomplexe“ aufgebracht hat, dass die Fülle der „Thatsachen“ diesen Hegelschen Begriff des „Seins“ gesprengt hat. Diese Entwickelung kann aber, wie wir gezeigt haben, nur darin ihren Abschluss finden, dass der Begriff des Seins „entwertet“, der Begriff des Wertes dagegen als ein objektiv berechtigter, wenngleich nicht „wahrer“ Begriff neben ihn tritt[2]).

Die logische Form, in der diese Anordnung von Thatsachen meist auftritt, ist der Beweis von Sätzen, deren Wahrheit man nicht vorher bereits kennt. Denn nur bei solchen Sätzen, deren Wahrheit man schon kennt oder zu kennen glaubt, hat der Beweis seine Rechtfertigung. Er ist ein lediglich pädagogisches Hilfsmittel, aber mit nichten eine

[1]) Diese Sätze gelten nur, wenn man unter „Wahrhaftigkeit“ (wie gemeinhin) das Aeussern eines seelischen, für wahr gehaltenen Urteils versteht. Wir haben uns hier, wie auch schon vorher, dieses gewöhnlichen Sprachgebrauches bedient, wohl wissend, dass wir nach unserem Begriffe der „Wahrhaftigkeit“ als der Aeusserung objektiv für wahr gehaltener aber auch der „Gesinnung“ angehöriger Urteile solches „Unterdrücken“ oder „Anordnen“ von Thatsachen sehr wohl sittlich rechtfertigen können, wenn die „Gegengründe“ nicht stark genug sind, auch die „Gesinnung“ zu verändern.

[2]) Wir möchten hier bemerken, dass es in der Geschichte bisher immer vergebliche Mühe gewesen ist, einem „schlecht gewordenen Begriff“ so zu sagen wieder aufzuhelfen. So z. B. war es vergebliche Mühe, den in der römischen Kaiserzeit „schlecht gewordenen“ Begriff der „Natur“ wieder in Kredit zu bringen. Vielmehr kam das Christenthum und fasste alle die im Stoischen „Naturbegriff“ liegenden „guten Kräfte“ und noch ein rein christliches Plus in einem neuen Begriff einer „allliebenden Gottheit“ zusammen resp. einem „Himmelreich“, welche Begriffe dem der „Natur“ schroff entgegengesetzt wurden, so dass letzterer „entwertet war“.

Methode, die Wahrheit zu finden. In allen anderen Fällen, wo ein Satz gegeben ist, dessen Wahrheit man noch nicht kennt, ruft der Versuch des Beweises von vornherein eine Auswahl und Anordnung der Thatsachen hervor, die dem Zwecke des Beweises dienen. Bei den griechischen Sophisten und unseren Rechtsanwälten hat der „Beweis“ stets eine grosse Rolle gespielt. Bereits der Antritt des Beweises, dessen Wahrheit nicht von vornherein aus anderen Gründen (wie z. B. bei der Apologetik „Offenbarung“) feststeht, und welcher anderen als pädagogischen Zwecken dienen soll, ist eine Unwahrhaftigkeit entweder gegen sich selbst, oder wenn er geäussert wird, eine gegen Andere[1]).

Weitere Einteilungen der Formen der Unwahrhaftigkeit liessen sich nun noch nach verschiedenen Prinzipien hin durchführen. Eines der wichtigsten wäre das Kriterium der Motive und Zwecke. Ueberwiegt auch im allgemeinen das blosse „praktische“ Interessenmotiv, so darf man sich dadurch, dass nur diese Unwahrhaftigkeiten meist „Lüge“ genannt werden, nicht darüber täuschen lassen, dass in einer immer noch sehr grossen Anzahl von Fällen die Motive interesseloser Art sind, wie Spiel- und Eitelkeitsmotive beispielsweise. Im sogenannten „Aufschneiden“ vermischen sich wieder beide letztgenannten Motive. So sehr diese Art von Unwahrhaftigkeit auch verbreitet sein mag, so wird in vielen Fällen dennoch zu rasch darauf geschlossen. Der Vorwurf der Unwahrhaftigkeit wird hier oft die Rache derer, bei denen die „Grazien leider ausgeblieben sind“ an jenen, bei denen sie nicht ausgeblieben sind. Oder wie es Schiller einmal in seinen „Briefen über die ästh. Erz. des Menschen“ ausdrückt: „Der Mensch ohne Form verachtet alle Anmut im Vortrage als Bestechung, alle Freiheit im Umgang als Verstellung, alle Delikatesse und Grossheit im Betragen als Ueberspannung und Affektation.“

Hiermit wollen wir diese Betrachtung schliessen. Denn so unerschöpflich das Leben an jedem Punkte, so unerschöpflich ist es auch hier. Die Hauptsache war für uns die Aufzeigung der verschiedenen Bildungsweisen der Unwahrhaftigkeit. Was wir an Formen unberücksichtigt gelassen, das mag sich Jeder aus seiner Erfahrung ergänzen.

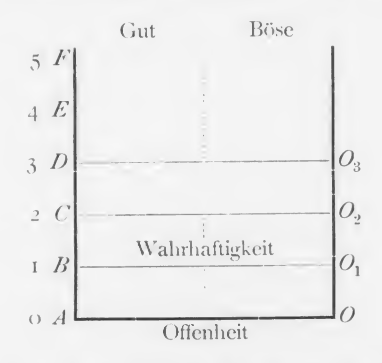
Wir schreiten zur Beantwortung der Frage nach der sittlichen Beurteilung der Unwahrhaftigkeit. Dass „Wahrheit“ kein sittliches Phänomen ist, haben wir im Vorhergehenden des weiteren ausgeführt und zu erweisen gesucht. Auch Kant sagt in seiner kleinen Schrift „Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen“ (1797): „Zuerst ist anzumerken (gegen Benjamin Constant), dass der Ausdruck: ein Recht auf die Wahrheit haben, ein Wort ohne

[1]) Auch dem philosophischen Systematiker ist es sehr zu widerraten, seine Denkarbeit zu sehr in „Beweisen“ verlaufen zu lassen. Er darf nicht einen Satz, der ihm bei einem Schriftsteller aufstösst, und dem er sozusagen „ansieht“, dass er zu seinem System passt, nun auch gleich beweisen wollen. Es müssen auch dieselben Gründe sein, die ihn bewegen, diesen Satz anzunehmen als jene waren, die den Autor des Satzes zu seiner Aufstellung leiteten. Sind es nicht dieselben Gründe, so kann er einen Beweis mit der Absicht, den Gedanken zu prüfen, zwar versuchen; er muss aber, wenn er logisch gewissenhaft bleiben will, auch den Beweis des kontraktiktorischen Gegenteils des Satzes versuchen.

Sinn ist. Man muss vielmehr sagen, der Mensch habe ein Recht auf seine eigene Wahrhaftigkeit (veracitas), d. h. auf die subjektive Wahrheit in seiner Person. Denn objektiv auf eine Wahrheit ein Recht haben, würde so viel sagen als: es komme, wie überhaupt beim Mein und Dein, auf seinen Willen an, ob ein gegebener Satz wahr oder falsch sein solle; welches dann eine seltsame Logik abgeben würde", ein Satz, der auch unseren früher gegebenen Ausführungen eine lebhafte Bestätigung erteilt. Denn so wenig wir von einem Rechte auf Wahrheit reden können, ohne ein „Wort ohne Sinn" zu gebrauchen, so wenig auch von einer „Pflicht zur Wahrheit"; denn „Pflicht" wie „Recht" sind Bestimmungen des Wollens. Damit fällt, wie schon ausgeführt, jeder Versuch, eine allumfassende Wahrheitskenntnis in die sittliche Bestimmung des Menschen aufzunehmen, ohne dass das schwierige (bereits behandelte) Problem von der „wahrheitsgemässen Kenntnis des Bösen" noch eigens hereingezogen werden müsste.

Nur das Phänomen der Wahrhaftigkeit kann somit sittlicher Beurteilung unterliegen. Da, wie wir gezeigt, Wahrhaftigkeit als Zugehörigkeit eines Urteils zur Gesinnung, wie Gesinnung überhaupt der Grade fähig ist, und dies ganz abgesehen von ihrem Inhalte, so wird eine sittliche Beurteilung im Einzelfalle zuerst festzustellen haben, in welchem Grad das Urteil „wahrhaftig" oder „unwahrhaftig" war.

Stellen wir zur besseren Verständigung unsere Meinung graphisch dar.



AO sei eine Linie, deren Teile Aeusserungen darstellen, welche zwar subjektiv wahr, d. h. so sind, dass die Aeusserung das jeweilige gleichzeitige Urteil zu erkennen giebt, also „offen" sind. $0A$, $1B$, $2C$, $3D$ etc. bezeichnen die „Gesinnungsgrade" des Urteils. Alle auf AO liegenden Aeusserungen sind nach unserer bereits dargebotenen und erklärten Terminologie „unterethisch". Erst die auf den Linien BO_1, CO_2 etc. liegenden Aeusserungen haben „ethische Bedeutsamkeit" und um so mehr, je höher der Gesinnungsgrad ist, in dem sie erscheinen, je höher wir also in der Figur aufsteigen. Ueber ihren Charakter als Gut und Böse ist damit noch Nichts ausgemacht, nur ihre „ethische Bedeutsamkeit" ist damit charakterisiert. Die schraffierte

Linie, welche AO, BO, etc. durchschneidet, zerfällt diese in je zwei Teile, auf denen wir uns die guten resp. bösen Wahrhaftigkeiten gelegt denken können. Schraffiert ist die Linie, weil sie erst das noch vor uns liegende Problem anzeigt; es ist natürlich nicht notwendig, dass sie die Linien in der Mitte trifft. Denn um dies notwendig zu machen, fehlte der Nachweis, dass es ebenso viele böse als gute Unwahrhaftigkeiten giebt, den wir nirgends erbracht haben. Gelöst werden kann diese Frage nur durch die Aufstellung eines Beweises für die Pflicht der Wahrhaftigkeit. Je nachdem das Prinzip, aus dem das Gebot der Wahrhaftigkeit abgeleitet ist, beschaffen ist, wird diese Frage zu beantworten sein. Ehe wir unser eigenes Prinzip aufstellen, mögen zwei typische Beweisarten, sowie Kants Beweis, hier kritische Revue passieren.

Erster Typus.

Er geht (vielfach im Mittelalter auftretend) von einem teleologischen Gedanken aus: Die Sprache nämlich sei uns von Gott zum Zwecke des Gedankenaustausches verliehen worden. Diesen Zweck vereitle der Unwahrhaftige.

Hierauf ist kurz zu sagen: Abgesehen von dieser ganz unerwiesenen, aller neueren Forschung widersprechenden Voraussetzung, dass uns die Sprache gleichsam fertig von Gott überliefert worden sei, wäre der Satz, dass die Sprache den Zweck hat, den Gedankenaustausch zu ermöglichen, kein Grund gegen die Unwahrhaftigkeit. Denn auch der Unwahrhaftige äussert seine Gedanken, und die Sprache ist so gut Bedingung der Lüge als der Wahrhaftigkeit. Ohne Sprache (oder anders normierte Ausdrucksmittel) könnten wir uns auch nicht belügen. Sagt man aber: Die Sprache diene (von Gott hierzu bestimmt) dem wahrhaftigen Verkehr (z. B. Cathrein, Moralphilosophie II, S. 81), so behauptet man im Obersatz, was man erst beweisen wollte.

Zweiter Typus.

„Die Unwahrhaftigkeit führt den Nebenmenschen in Irrtum und schädigt ihn hierdurch." Erstens ist es unrichtig, wenn man sagt, es liege im Wesen der Unwahrhaftigkeit, in Irrtum zu führen. Dies setzte vielmehr voraus, dass jeder Unwahrhaftige nicht nur sich subjektiv eines Satzes als eines wahren im Gegensatz zu jenem, den er äussert, bewusst sei, sondern dass er auch stets die objektive Wahrheit über den betreffenden Gegenstand wisse. Diese Voraussetzung ist falsch. In Irrtum führt weiterhin auch der geäusserte Irrtum eines Anderen, ohne dass hierdurch die Verletzung einer Pflicht statuiert werden könnte. Zweitens ist es nicht erwiesen, dass Unwahrhaftigkeit, auch wenn sie in den Irrtum führte (aus ihrem Wesen heraus), hierdurch Andere immer schädigte.

Kant.

Kant hat an zwei Stellen die Frage in extenso behandelt. Erstens in der bereits genannten Schrift, zweitens in den „metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre“ (1797). Er sieht in letztgenannter Schrift in der Lüge (wie er jede geäusserte Unwahrheit nennt) eine Verletzung der Pflichten gegen sich selbst, ja er nennt die Lüge die „grösste Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen betrachtet (die Menschheit in seiner Person)“ S. 33. Im allgemeinen darf man wohl sagen, dass Kants Pathos hier stärker ist als seine Gründe. Er macht keinen Versuch, aus seinem Imperativ das Verbot der Lüge abzuleiten. Er erklärt nur mehrmals, die Lüge entwürdige den Lügner und mache ihn moralisch verächtlich. Sodann wiederholt auch er den unter 1 gegebenen Beweis von der zweckwidrigen Benutzung der Sprache. In ersterer Schrift geht er zwar der Sache tiefer auf den Grund, ohne jedoch unseres Erachtens sein Ziel zu erreichen. Hier kommt es ihm spezifisch auf die Rechtsfrage (gegenüber der moralischen) an. Sein Hauptbeweis besagt: Der Lügner thut „der Pflicht überhaupt Unrecht“; das ist, er macht, „so viel an ihm ist, dass Aussagen (Deklarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüssen, welches ein Unrecht ist, das der Menschheit überhaupt zugefügt wird.“ Stichhaltig ist aber dieser Beweis mit nichten. Erstens vermögen nicht alle Lügen Treu und Glauben zu untergraben, sondern nur solche Lügen, welche auch als Lügen von Anderen erkannt werden, als im Grunde nur die törichten Lügen. Eine Lüge, die nicht als solche erkannt wird, schädigt Treu und Glauben keineswegs. Kants Beweis ist im Grunde nur eine erweiterte Anwendung des Sprichwortes: „Wer einmal lügt etc.“ Es wird erweitert in den Satz: Wenn Einige lügen, so glaubt man auch den Andern nicht. Aber in beiden Fällen müssen wir, um nicht zu glauben, doch zuerst wissen, dass gelogen wurde. Dass sittlich Schädliche ist ja hier nicht das Lügen selbst, sondern die Erkenntnis, dass gelogen wurde. So würden jene Lügner, die sich durchlügen, also eben die ärgsten, gerade prämiiert. Zweitens aber heisst den Beweis darauf stellen, dass die Menschen dem *A* nicht mehr glauben, wenn er einmal gelogen hat, ja sogar den *B* und *C* auch nicht mehr glauben, weil *A* gelogen hat, ihn auf ihre Thorheit stellen. Ist der obige Satz: „Wer einmal lügt etc.,“ auch vielfach richtig, d. h. ist es richtig, dass „man“ demjenigen, der einmal gelogen hat, nicht mehr glaubt, so ist es nicht minder richtig, dass „man“ hierbei einen grossen logischen Fehler begeht, wenn man von einem besonderen Falle ohne weiteres auf alle übrigen schliesst, ohne sich der Kausalgesetze zu versichern, welche das Lügen im einen und andern Fall begreiflich machen. Warum ein derartiges Thun, dass in allen anderen Fällen den verdienten Tadel findet, in der Ethik besonders gehegt, ja eigentlich durch schlechthinige Voraussetzung bei Allen fixiert

werden soll, dies vermögen wir nicht einzusehen. Und fragen wir die Erfahrung, so finden wir, dass es vor allem Frauen und Kinder, meist sehr naive Naturen sind, welche, einmal belogen, nun überhaupt nicht mehr glauben können. Solche Verallgemeinerungen gehören durchaus zu den Kinderkrankheiten, welche sich bei dem ersten Oeffnen der Augen vor der Welt des Bösen einstellen. Jene Kinderfabel von dem Hirtenknaben, der immer „der Wolf“ schrie, um die Besitzer der Schafe zu äffen, dann aber auch schrie, als der Wolf wirklich kam, wobei nun die Besitzer nicht mehr herbeikamen, so dass der Wolf seine Verwüstungen anrichten konnte, beweist nur, dass die Besitzer sehr thöricht waren, wenn sie meinten, der Knabe müsse immer lügen, weil er einmal gelogen hatte; so dass man scherzweise sagen könnte, sie seien für ihre Unwissenheit im Induktionsschluss durch den Verlust ihrer Schafe ganz rechtmässig bestraft worden[1]). Der nun folgende Beweisgang Kants wendet sich an einen fingierten Fall. Der gutmütige Lügner könnte z. B. gesetzlich strafbar werden, wenn er einen Mörder durch eine Lüge an seiner That verhinderte, indem er angäbe, der zu Mordende sei nicht zu Hause, dieser aber (jenem unbewusst) thatsächlich nicht zu Hause sei und der Mörder, vom Hause weggehend, ihn träfe und mordete; dann könne der gutmütige Lügner als „der Urheber des Todes desselben“ angeklagt werden. Abgesehen davon, dass der Fall sehr weit hergeholt und in der Zusammensetzung seiner Elemente auch wohl schwerlich möglich ist, auch abgesehen davon, dass er ethisch Nichts beweisen, sondern nur zur Untersuchung des rechtlichen Charakters der gutmütigen Lüge dienen soll, geht Kant hier von einem Begriff rechtlicher Verantwortlichkeit aus, der zwar innerhalb des gesamten Kantischen Systems der praktischen Philosophie und seiner scharfen Trennung von Sittlichkeit und Recht zu verstehen ist, endgiltig sich jedoch als unhaltbar erweisen muss. Dass irgend ein Thun eines Menschen ein Glied einer Kausalkette wird, deren Endglied ein Verbrechen eines Anderen bildet, kann nicht genügen, den Thäter dieses Thuns rechtlich verantwortlich zu machen. Mit demselben Rechte könnte man einen Menschen rechtlich verantwortlich machen, der ein scharfes Messer in der Nähe des Opfers eines Mörders liegen liess, das dann dieser benutzte. Abgesehen vom völligen Fehlen des dolus, kann auch der Begriff der „Fahrlässigkeit“ nicht herangezogen werden, da auch dessen Anwendung voraussetzt, dass der betreffende Mensch eine unter normalen Umständen naheliegende Ueberlegung über die wahrscheinlichen Folgen seines Thuns nicht angestellt hat. Kants weitere Ausführungen bringen Nichts wesentlich Neues zu dem Gegebenen hinzu.

Die angeführten Beweise konnten uns somit nicht überzeugen. Wir werden also, an unsere früheren Ausführungen anknüpfend, in der

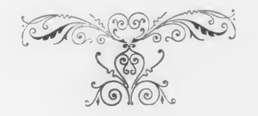
---

[1]) Aber auch pädagogisch ist der Satz: „Wer einmal lügt etc.“ nicht zu empfehlen. So kannte ich ein Kind, das sehr heftig weinte, als man ihm dies öfters sagte und sehr logisch später bemerkte, es sei ja nun ganz gleich, ob es Wahrheit oder Lüge fürderhin sagen werde, da man ihm einmal nicht mehr glauben wolle.

Ueberlegung über die sittliche Schätzung von Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit selbst weiterschreiten müssen. Eine Wahrhaftigkeit um der Wahrheit willen mussten wir zurückweisen, weil es nicht im Wesen der Wahrhaftigkeit liegt, auch Wahrheit zu enthalten und weil überdies blosse Wahrheit kein sittlicher Zweck, sondern nur eine bestimmte Beziehung eines Urteils zu einem Gegenstand ist. „Wahrhaftigkeit" um ihrer selbst willen klingt wohl ganz kräftig, heisst aber soviel als: Ich kann die Pflicht der Wahrhaftigkeit nicht ableiten. Sehen wir auf die Motive des Handelns, d. h. auf die inhaltlich bestimmten, mit Wertgefühlen verknüpften, und hierdurch das Wollen in Bewegung setzenden Vorstellungen von künftigen Zuständen, so bemerken wir, dass sich keines darunter findet, das immer in der Form der Wahrhaftigkeit und nicht auch der Unwahrhaftigkeit sich ausleben könne. Wir sahen z. B.: dem Bereuenden kann seine Reue zur Wahrhaftigkeit führen, in anderer Gesellschaft aber auch zur Unwahrhaftigkeit u. s. f. So scheinen uns alle Wege abgeschnitten zu sein.

Dem ist jedoch nicht so. Denn es giebt einen, zwar nicht der Ethik selbst angehörigen, aber alle Ethik bedingenden Grundsatz, der uns weiterbringen kann. Alle Ethik geht auf die Feststellung einer Wertnorm für menschliche Gesinnungen; das Dasein von Gesinnungen ist ihre Vorbedingung, weshalb sie schon aus blosser Selbsterhaltung Gesinnung unbedingt fordern muss. Aber nicht nur das Dasein der Gesinnung muss die Ethik fordern, sondern auch die Möglichkeit, dass die gegebenen Gesinnungen thatsächlich nach ihrer aufgestellten Wertnorm beurteilt werden. Damit letzteres aber geschehe, dazu ist nötig, dass die Beurteilenden die Gesinnungen der Beurteilten kennen. Und dies eben macht Wahrhaftigkeit nötig. Sie ist keine sittliche Pflicht unter anderen ähnlichen Pflichten; denn wäre sie eine solche, so dürfte sie nicht eine blosse Form sein, die gute und böse Gesinnung gleichmässig zum Inhalt haben kann. Sie ist vielmehr die blosse Vorbedingung richtiger (wenigstens der Möglichkeit nach) sittlicher Wertschätzung unter Menschen. Ob ein Mörder seinen Mord zugesteht oder ihn durch eine Lüge verbirgt, ist in Ansehung seiner wirklichen Moralität, die eine Beziehung seiner Gesinnung zu objektiven Werten ist, gleichgiltig. Nicht gleichgiltig dagegen ist es zur Entscheidung der Frage, ob andere Menschen von seiner wirklichen Gesinnung Kenntnis erhalten. Damit wird Wahrhaftigkeit die Vorbedingung zur Ausübung immanenter Gerechtigkeit, soweit sich diese als Recht, Sitte, persönliche Wertschätzung gestaltet. Der Mensch muss wissen, in wieweit die objektiven Werte in seinem Daseinskreise Gestalt gewonnen haben und wie weit sie keine Wirklichkeit besitzen. Die sittliche und rechtliche Selbstkritik der Menschheit erscheint wie auch die Selbstkritik des Einzelnen als die Vorbedingung alles Strebens, das objektive Gute in Gemüt und Wille mit Macht hereinzuziehen. Wahrhaftigkeit aller einzelnen Menschen kann also auch Selbsterkenntnis der Menschheit bezüglich ihrer Gesinnung genannt werden.

Hiermit ist der Wahrhaftigkeit ihr Recht und ihre Beschränkung zugleich gegeben. Soweit sie ein Mittel ist, andere Zwecke als Kenntlichmachung von Gesinnungen zu verfolgen, resp. soweit Unwahrhaftigkeit hierzu ein Mittel ist, erhalten beide ihren Wert oder Unwert gemäss dem Wert und Unwert der Zwecke, denen sie dienen. Der Satz: Du sollst nach deiner Gesinnung leben, ist dem Satze: Du sollst deine Gesinnung durch Worte etc. zu erkennen geben, übergeordnet. Kann Einer seiner Gesinnung nur leben, indem er sie in Worten verbirgt, so ist Unwahrhaftigkeit nicht böse, Wahrhaftigkeit dagegen böse. Denn der nächste und alle sittlichen Zwecke bedingende Zweck des Menschen, dessen Erreichung ihn erst zu einem sittlich (und nicht blos axiologisch) in Betracht kommenden Wesen macht, ist eine Gesinnung überhaupt zu haben und dieser durch That zu leben, wobei die wahrhaftige Aeusserung von Urteilen zwar einen guten Teil dieser Aufgabe ausmachen wird, ohne jedoch sie ganz auszumachen; vielmehr ist es sehr wohl möglich, dass die Aufgabe, die Gesinnung durch Handlungen (und nicht durch Worte etc.) zum Ausdruck zu bringen, in Widerspruch tritt mit der Aufgabe, sie durch Worte zum Ausdruck zu bringen. Bei solchem Konflikte hat das Handeln gemäss der Gesinnung unbedingt den Vorzug vor der Wahrhaftigkeit der Rede.



Lebensabriss.

Geboren zu München 1873, besuchte ich dortselbst das Luitpold- und Ludwigsgymnasium, welches ich im Jahre 1893 absolvierte. Meine Universitätsstudien machte ich in München, Berlin und Jena. In München und Berlin besuchte ich philosophische und naturwissenschaftliche Vorlesungen, in Jena hauptsächlich philosophische, daneben auch Vorlesungen über Nationalökonomie und Geographie. Im Wintersemester 1897 promovierte ich in Jena auf Grund vorliegender Dissertation.

Meinen verehrten Lehrern, Herrn Geh. Hofrat Eucken, Herrn Geh. Hofrat Liebmann, sowie den Herren Professoren Pierstorff und Regel erlaube ich mir bei dieser Gelegenheit meinen höflichsten Dank auszusprechen. Besonders fühle ich mich Herrn Professor Eucken für liebenswürdige Ratschläge bei Anfertigung meiner Arbeit verpflichtet.

Angemerkt sei noch, dass ich einem dieser Ratschläge in Betreff einiger an Sigwarts Lehre vom Willensprimat in der Logik von mir gemachten Ausstellungen leider nicht mehr nachkommen konnte, da die betreffenden Seiten bereits fertig gedruckt waren.

Jena, Dezember 1897.

Max Scheler.




COLUMBIA UNIVERSITY

